FRANZ-JOSEF NOCKE

# ESCATOLOGÍA

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1984

Versión castellana de XAVIER MOLL, de la obra de
FRANZ-JOSEF NOCKE, *Eschatologie*,
Patmos Verlag, Düsseldorf 1982

IMPRÍMASE: Barcelona 23 de junio de 1983
† RAMÓN DAUMAL, Obispo auxiliar y vicario general

© *1982 Patmos Verlag, Düsseldorf*
© *1984 Editorial Herder S.A., Barcelona*

**ISBN 84-254-1420-2**

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL: B. 27.543-1984 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA — Nápoles, 249 — 08013 Barcelona

# *Índice*


Prólogo ..... 9

*Introducción* ..... 11
1. Los novísimos o postrimerías ..... 11
2. Tendencias en el sentir actual ..... 12
3. Cambio en la escatología ..... 15
4. Sobre este libro ..... 16
Abreviaturas ..... 17
Bibliografía ..... 18

**Parte primera: Esperanza universal**

1. *Temas de la tradición* ..... 23
1.1. Promesas antiguas ..... 23
1.1.1. Historia que inaugura promesas ..... 23
1.1.2. Esperanza creciente ..... 29
1.1.3. Promesa y espera ..... 29
1.1.4. ¿En qué se funda la esperanza? ..... 31
1.1.5. Promesas como llamadas a la acción ..... 33
1.2. Apocalíptica ..... 34
1.2.1. Otra forma de esperanza ..... 35
1.2.2. Comparación con las promesas antiguas ..... 37
1.2.3. Recepción bíblica ..... 38
1.3. El reino de Dios ..... 46
1.3.1. Un error ..... 47
1.3.2. Significado de la palabra ..... 47

1.3.3. Expectativa del reino de Dios en tiempos de Jesús ... 48
1.3.4. El significado del reino de Dios en los evangelios sinópticos ... 49
1.3.5. «Ya» y «todavía no» ... 53
1.3.6. Este mundo y el otro ... 55
1.3.7. Estímulo para obrar ... 56
1.3.8. Comparación con las promesas antiguas ... 57
1.3.9. Comparación con la literatura apocalíptica ... 59
1.3.10. Versiones ... 60
1.4. La parusía ... 60
1.4.1. Significado de la palabra ... 61
1.4.2. Estado de la cuestión ... 63
1.4.3. El cambio en el Nuevo Testamento ... 64
1.4.3.1. La espera de un fin próximo ... 64
1.4.3.2. Ampliación más allá de la muerte ... 64
1.4.3.3. División de la historia ... 65
1.4.3.4. Imterpretación radicalmente presente ... 66
1.4.3.5. Interpretación presente y a la vez futura ... 66
1.4.4. Interpretación de este cambio ... 67
1.5. Resurrección de los muertos ... 69
1.5.1. Historia de la esperanza antes de una fe en la resurrección ... 70
1.5.2. Sin embargo, esperanza más allá de la muerte ... 71
1.5.3. Los inicios de la fe en la resurrección ... 72
1.5.3.1. El segundo libro de los Macabeos ... 72
1.5.3.2. Daniel ... 74
1.5.3.3. Literatura apocalíptica extrabíblica ... 74
1.5.3.4. Fariseos contra saduceos ... 75
1.5.4. La tradición sinóptica sobre Jesús ... 75
1.5.4.1. La disputa con los saduceos ... 75
1.5.4.2. El concepto más amplio: el reino de Dios ... 78
1.5.5. Pablo ... 79
1.5.5.1. La primera carta a los Tesalonicenses ... 79
1.5.5.2. La primera carta a los Corintios ... 80
1.6. El Juicio ... 83
1.6.1. Esperanza en la justicia de Dios ... 83
1.6.2. Esperanza en el día de Yahveh ... 84
1.6.3. Situación de decisión ... 86
1.6.4. El juez es Jesucristo ... 87
1.6.5. Juicio ya ahora ... 89

1.6.6. La distinción entre juicio «universal» y «particular». 89
1.6.7. ¿Juicio o reconciliación? ..... 93

2. *Futuro intramundano y esperanza escatológica actual.* 95
2.1. El problema ..... 95
2.2. Documentos eclesiásticos recientes ..... 96
2.3. Posturas teológicas ..... 99
2.3.1. Ruptura y creación nueva ..... 100
2.3.2. Evolución hasta la consumación ..... 102
2.3.3. Escatología radicalmente presente ..... 104
2.3.4. Una esperanza que cambia la sociedad ..... 105
2.3.4.1. «Teología de la esperanza» ..... 105
2.3.4.2. «Teología política» ..... 107
2.3.4.3. «Teología de la liberación» ..... 109
2.3.5. Autotrascendencia posible de la historia ..... 110
2.3.6. Historia de la esperanza como historia de la cruz ..... 113
2.4. Resultado provisional ..... 116
Bibliografía ..... 119

***Parte segunda: Esperanza individual***

1. *Muerte* ..... 123
1.1. Todos los hombres han de morir ..... 124
1.2. Muerte como «final de nuestra condición de peregrinos» ..... 125
Excurso 1: Regreso del otro mundo ..... 126
Excurso 2: Reencarnación ..... 129
1.3. Muerte como consecuencia del pecado ..... 132
1.4. Muerte como hecho ..... 134
1.4.1. Afirmaciones de la Escritura ..... 134
1.4.2. Dialéctica entre padecer y hacer ..... 136
1.4.3. Decisión final ..... 136
1.4.4. Muerte como entrega ..... 137
1.5. Muerte como separación de cuerpo y alma ..... 138

2. *Resurrección* ..... 139
2.1. Tiempo intermedio entre muerte y resurrección ..... 139
2.1.1. Dos modelos de representación ..... 139
2.1.2. Biblia: el hombre como un todo ..... 141

| | | |
|---|---|---|
| 2.1.3. | Pensamiento griego: cuerpo y alma | 141 |
| 2.1.4. | La recepción por parte de la Iglesia de la terminología cuerpo - alma | 142 |
| 2.1.5. | Los modelos actuales de representación | 145 |
| 2.2. | ¿Qué significa resurrección corporal? | 146 |
| 2.2.1. | Cuerpo entendido en su dimensión física | 147 |
| 2.2.2. | Cuerpo entendido en su dimensión personal | 147 |
| 2.2.3. | Nuevos interrogantes | 150 |
| 3. | *Juicio* | 152 |
| 3.1. | Juicio personal como un momento del encuentro con Jesucristo | 152 |
| 3.2. | Contenido de la esperanza | 154 |
| 3.2.1. | Juicio como autojuicio | 154 |
| 3.2.2. | Juicio como purificación | 156 |
| 3.2.3. | Juicio como buena cosecha | 157 |
| 4. | *Purificación* | 158 |
| 4.1. | Representaciones problemáticas del purgatorio | 159 |
| 4.2. | ¿Qué dice el conciclio de Trento? | 159 |
| 4.3. | Contenido de la fe en una purificación | 161 |
| 5. | *La posibilidad de un fracaso definitivo* | 164 |
| 5.1. | Representaciones problemáticas del infierno | 164 |
| 5.2. | ¿Qué significa infierno? | 165 |
| 5.3. | ¿Habrá infierno? | 168 |
| 6. | *Consumación* | 174 |
| 6.1. | Cumplimiento de todas las promesas | 174 |
| 6.2. | Imágenes | 176 |
| 6.2.1. | El cielo | 176 |
| 6.2.2. | «Un nombre nuevo» | 177 |
| 6.2.3. | Las bodas | 178 |
| 6.2.4. | El banquete | 178 |
| 6.2.5. | El paraíso | 180 |
| 6.2.6. | La ciudad nueva | 181 |
| 6.2.7. | «Enjugará toda lágrima de sus ojos...» | 182 |
| 6.3. | Vida eterna | 182 |
| | Bibliografía | 187 |
| Conclusión: La esperanza única | | 189 |
| Índice de nombres | | 193 |

# *Prólogo*

Al escribir el manuscrito de este breve manual, tenía en mi mente sobre todo a los estudiantes y profesores de religión que trato en la Universidad y fuera de ella. A este trato y a la estrecha colaboración con mis colegas debo importantes sugerencias, correcciones y puntos de vista, pero sobre todo la alegría del trabajo teológico. En particular, debo dar las gracias a Claus Bussmann: durante muchos semestres hemos trabajado juntos precisamente en cuestiones de escatología. Agradezco a mi amigo Othmar Höfling por sus indicaciones críticas referentes a la redacción del texto, por haberme ayudado a corregir las galeradas y por haber confeccionado el índice onomástico.

Franz-Josef Nocke

## 1. Los novísimos o postrimerías

Escatología se traducía generalmente como tratado de los novísimos o postrimerías (en griego: *ta eskhata*). Los manuales de teología que estudiaron nuestros colegas más antiguos, distinguían entre los novísimos del hombre individual (muerte, juicio particular, purgatorio, cielo, infierno) y los novísimos de toda la historia humana (retorno de Cristo, resurrección de los muertos, juicio universal, fin del mundo); los primeros se trataban en la escatología individual y los últimos en la escatología general (llamada también: universal o colectiva). Los novísimos se presentaban como acontecimientos o estados finales (referentes al fin de la historia de vida del individuo y al fin de la historia de la humanidad) y, en consecuencia, se colocaban también al final de la dogmática. Sin duda, con ello no se intentaba sugerir que los novísimos ocuparan el último lugar en importancia dentro del pensamiento teológico, pero de hecho era así. Los novísimos aparecían más y más cosificados, de manera que, en el contexto de una teología de orientación más personal, las afirmaciones escatológicas casi daban la impresión de un cuerpo extraño. Ello explica

también la perplejidad que reina actualmente en la predicación de la fe: «cielo», «infierno», «purgatorio», «fin del mundo», son temas raramente tratados.

Por otra parte, en nuestro tiempo se ha despertado un nuevo interés por el futuro de la humanidad y por la muerte, lo que ha conducido a una nueva reflexión sobre los contenidos escatológicos. Por ello, puede ser útil empezar indicando brevemente algunas tendencias del sentir general de hoy y el cambio operado en los estudios actuales sobre escatología.

## 2. Tendencias en el sentir actual

1. Hay que empezar recordando la *crítica de la religión* que desde el siglo XIX pone la fe cristiana en tela de juicio. Como un hilo conductor entre los distintos argumentos de sus autores se insiste en el reproche de que hablar del más allá distrae de las tareas de acá. En provecho del cielo, se descuida la tierra. También hoy, cuando en la filosofía marxista la muerte se ha convertido de nuevo en tema central del pensamiento, se manifiesta un cierto recelo frente a la esperanza cristiana. Así, por ejemplo, según Vitezslav Gardavsky[1], la fe en Dios y en un alma inmortal quita seriedad a la muerte y de este modo también desvaloriza el tiempo de la vida irrepetible que hay que vivir ahora, de la que precisamente cada hora y cada encuentro son infinitamente valiosos, porque la vida tiene un límite definitivo.

Ante tales provocaciones, la teología cristiana no sólo ha sabido reaccionar con el rechazo, sino también

1. Cf. V. Gardavský, *Der marxistische Atheismus als Metaphysik*, en id., *Gott ist nicht ganz tot*, Munich 1971, p. 221-236, especialmente 227-231.

con el examen de la propia conciencia: ¿Acaso hemos presentado el mensaje cristiano de una forma tan unilateral que forzosamente tuvo que entenderse como apartamiento, como ilusión perniciosa, como desvalorización del tiempo presente? ¿Hemos acallado en nuestra conciencia la voz del mundo en que vivimos, confiado a nuestra responsabilidad?

2. Actualmente, nos preocupa mucho el *problema del futuro de la humanidad.* ¿Qué posibilidad tenemos de seguir adelante desde un punto de vista técnico, económico, político? Nuestra relación con el futuro no es la misma que tenían las generaciones anteriores. Mientras antiguamente se veía en el futuro más bien una continuación del presente, hoy contamos con un futuro que nos traiga realidades hasta ahora nunca vistas. Hemos aprendido a pensar de una manera más global. La trama múltiple que enlaza al individuo con la sociedad, y, a su vez, la dependencia mutua en aumento que existe entre las distintas sociedades, pueblos, continentes, nos ha inducido a relacionar más y más el problema de nuestro futuro personal con el problema del futuro de la humanidad entera. Hoy vemos el futuro más bien como producto del obrar humano. Antes, en cambio, se veía como algo que venía hacia nosotros, algo considerado más bien como destino. Hoy, miramos el futuro como algo fundamentalmente hecho por el hombre. La humanidad obtiene una creciente responsabilidad frente a su propio futuro.

También son crecientes las esperanzas y los temores que miran al futuro. La *esperanza* en un futuro mejor (por ejemplo, en la superación de la injusticia, de la pobreza, de la guerra, del nacionalismo, del racismo) puso en marcha —sobre todo en los años sesenta— protestas vehementes contra lo establecido, importantes es-

fuerzos para conocer mejor las relaciones sociales y trabajos para obtener cambios prácticos. En cambio, en los últimos años, se ha propagado un fuerte *temor* ante el futuro. La experiencia de los límites del crecimiento, la creciente destrucción de la naturaleza, la incertidumbre sobre ventajas y peligros de la energía atómica, la carrera incesante de armamento, el abismo siempre más profundo entre países ricos y pobres, el desarrollo consiguiente hacia una situación política internacional siempre más y más explosiva, la sensibilidad de un mundo con una alta civilización técnica ante las catástrofes y los actos de terrorismo, la impotencia relativa de muchas medidas de seguridad, el fracaso de los esfuerzos de reforma, todo esto, no sólo ha conmovido profundamente la fe en el progreso, sino que además ha provocado la angustia ante el futuro. Expresión de esta angustia en la esfera privada podría ser la duda de muchos matrimonios jóvenes de si uno puede todavía hacerse responsable de tener hijos.

De hecho, conviven hoy la esperanza en el progreso y el temor del futuro. Para ambos, el problema del futuro es tan urgente, que en él se ha concentrado el mismo problema del sentido de la vida en este mundo. En este punto, si no ya antes, el problema se convierte en una interpelación a la fe cristiana: ¿en qué sentido contiene la esperanza cristiana una esperanza para la historia de la humanidad?

3. Al mismo tiempo —quizás podría decirse como contraataque a la concentración en el campo de lo político y al problema de lo factible— se ha despertado un *nuevo interés por la muerte.* Numerosas publicaciones, incluso fuera del campo de la teología, se ocupan del tema de la muerte, que durante mucho tiempo había sido reprimido. Se descubre el morir como importante tarea

de la vida (tanto para el que muere como para su entorno). Se editan en largas tiradas relatos de pacientes, a los que la medicina moderna «volvió» a la vida desde una «muerte clínica», y luego pudieron referir sus vivencias «en la muerte». La teoría de la transmigración de las almas, característica sobre todo de las religiones orientales, encuentra en Europa nuevas simpatías.

Es posible que en estos fenómenos se anuncie un nuevo interés por la trascendencia. En todo caso, se solicita de nuevo que la teología diga lo que sabe sobre la muerte y el mundo más allá de la muerte.

### 3. Cambio en la escatología

Con estas demandas, la escatología actual no se puede limitar a repetir sus antiguas afirmaciones. Ella misma se ha puesto a inquirir. Sobre todo, investiga la relación que hay entre la espera de los «novísimos» y el esfuerzo por un futuro intramundano. En esta búsqueda, se descubrió de nuevo una historia de esperanza que contiene mucho más que las afirmaciones de la escatología tradicional: la historia de la esperanza judeocristiana de mucho «contenido mundano». Forman parte de ella las promesas del Antiguo Testamento desde Abraham hasta los profetas, así como el anuncio del reino de Dios en el Nuevo Testamento.

De esta manera, una escatología que parecía describir objetivamente un futuro lejano se ha convertido en una teología de esperanza. Su materia de estudio ya no es únicamente la meta esperada, sino también la esperanza movida por esta meta. Tal escatología ya no es únicamente discurso sobre el fin, sino también discurso sobre el presente en el horizonte de la consumación esperada.

A esto hay que añadir todavía más. En este siglo, la teología ha aprendido a prestar una mayor atención a la hermenéutica de las afirmaciones bíblicas y dogmáticas. Por lo que hace a la escatología, ello indujo a reconocer que muchas afirmaciones de la tradición de la fe no intentan describir una información objetiva, sino animar, amonestar y marcar un camino por medio de imágenes. Con esto se traslada el acento de la información a la esperanza. La expresión en imágenes es menos apropiada para una información exacta, en cambio, es un lenguaje altamente adecuado para la esperanza. Dicho más gráficamente, en la escatología no se trata de componer una geografía de las campiñas celestes, sino de señalar en qué dirección hay que buscar el «cielo» y en qué experiencias actuales se anuncia.

De todas formas, no se puede hablar de una escatología unitaria dentro de la teología actual. En una serie de cuestiones, nos hallamos en el estadio de discusiones animadas del que ya han salido importantes conocimientos, pero estamos lejos de haber llegado a un acuerdo.

## 4. Sobre este libro

De aquí que el objetivo de este libro sea mostrar al lector una perspectiva de esperanza que al mismo tiempo le capacite para tomar parte en el diálogo teológico actual. Para ello le servirá de ayuda el conocimiento de los temas más importantes de la tradición así como de los nuevos problemas e intentos de solución, y, en cada problema particular, el ver por sí mismo lo que es objeto de discusión y cambio en la escatología actual.

Se comprenderá que para sujetarnos a los objetivos de la colección «Biblioteca del teólogo», tuvimos que

simplificar mucho. Por este mismo motivo, la bibliografía es sumamente sucinta. Fuera de los datos bibliográficos de las obras citadas en el texto, sólo se dan unos pocos títulos escogidos para comparar y profundizar en el estudio (y ampliar la bibliografía).

Antes se empezaba generalmente con la escatología individual, para tratar luego la general. Nosotros seguimos el camino inverso. De este modo seguimos más de cerca el camino andado en el desarrollo de la fe, que, asimismo, tiene su lógica interna: la esperanza del individuo crece a partir de la esperanza de todos. En la *parte primera* se tratan por separado los temas de la tradición de la fe y la discusión actual. De esta manera intentamos dar un conocimiento lo más plástico posible de la discusión actual con sus distintos esquemas mentales, y, por otro lado, mostrar el fundamento bíblico de esta discusión, esto es, la historia de la esperanza judeocristiana en sí misma y no como cantera de donde se sacan los «argumentos escripturísticos». En la *parte segunda,* seguimos más o menos el esquema de los tratados antiguos.

Será inevitable que se produzcan algunas interferencias. Ello puede ser señal de que la escatología, al ser dividida en distintos temas, no habla de muchas *cosas* distintas, sino únicamente de distintos aspectos de *una sola* esperanza.

## Abreviaturas

DS *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,* edic. dir. por H. Denzinger, edición revisada y ampliada por S. Schönmetzer, Barcelona-Friburgo $^{36}$1976; versión cast.: *El magisterio de la Iglesia,* Herder, Barcelona 1963.

NR J. Neuner-H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden*

*der Lehverkündigung,* edición revisada por K. Rahner - K. H. Weger, Ratisbona ⁸1971.

PL *Patrologia Latina,* edic. dir. por J. P. Migne, 221 vols. y 5 suplementos, París 1844-1855 y 1958-1974.

## Bibliografía

### Escatología en general


Balthasar, H.U. von, *Eschatologie im Umriß,* en id., *Pneuma und Institution (Skizzen zur Theologie,* vol. IV), Einsiedeln 1974, p. 410-455.

Breuning, W.-Gross, H.-Schelke, K.H.-Schütz, Ch., *Die Vollendung der Hielsgeschichte,* en *Mysterium Salutis. Grudriß heilsgeschichtlicher Dogmatik,* dir. por J. Feiner - M. Löhrer, vol. 5, Zurich 1976, p. 553-890.

Ebeling, C., *Der Glaube an Gott den Vollender der Welt (Dogmatik des christlichen Glaubens,* vol. III), Tubinga 1979.

Finkenzeller, J., *Was kommt nach dem Tod?,* Munich 1976.

Greshake, G., *Stärker als der Tod. Zukunft - Tod - Auferstehung - Himmel - Hölle - Fegfeuer,* Maguncia 1976.

Ratzinger, J., *Eschatologie - Tod und ewiges Leben,* Ratisbona 1977; versión cast.: *Escatología. La muerte y la vida eterna,* Herder, Barcelona 1980.

Schmaus, M., *Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik,* vol. 2, Munich 1970, p. 700-813; vers. cast.: *Teología dogmática,* 8 vols., Rialp, Madrid 1961.

Thielicke, H., *Vivir con la muerte,* Herder, Barcelona 1984.

Vorgrimler, H., *Hoffnung auf Vollendung. Aufriß der Eschatologie,* Friburgo 1980.

Vorgrimler, H., *El cristiano ante la muerte,* Herder, Barcelona 1981.


### Sobre la hermenéutica de las afirmaciones escatológicas


Balthasar, H.U. von, *Eschatologie,* en *Fragen der Theologie heute,* dir. por J. Feiner - J. Trütsch - F. Böckle, Einsiedeln 1958,

p. 403-422 (reproducido en H.U. von Balthasar), *Verbum Caro (Skizzen zur Theologie,* vol. I), Einsiedeln 1960, p. 276-300.

Nocke, G.-J., *Eschatologie zwischen Glaubensüberlieferung und neuer Erfahrung. Vier Beispiele,* en «Katechetische Blätter» 105 (1980) 109-121.

Rahner, K., *Theologsiche Prinzipien zur Hermeneutik eschatalogischer Aussagen,* en id., *Schriften zur Theologie,* vol. IV, Einsiedeln 1960, p. 401-428.

Rahner, K., *Escritos de teología,* 8 vols., Taurus, Madrid.

Rahner, K., *Curso fundamental sobre la fe,* Herder, Barcelona 1979, p. 495-513.

Schillebeeckx, E., *Algunas ideas sobre la interpretación de la escatología,* en «Concilium» 41 (1969) 43-58.

Wiederkehr, D., *Perspektiven der Eschatologie,* Zurich 1974.

*Parte primera*

# *Esperanza universal*

# 1. *Temas de la tradición*

## 1.1. Promesas antiguas

La historia de la fe judeocristiana es una historia de esperanza desde sus inicios. Empieza mucho antes de que se reflexione sobre el futuro de cada individuo o de que se hable de la resurrección de los muertos o de un alma inmortal. Empieza con las antiguas promesas de un país, de una descendencia y de una protección especial de Dios.

### *1.1.1. Historia que inaugura promesas*

Una antigua profesión de fe, recitada con frecuencia en el culto de Israel, dice: «Éramos esclavos del Faraón en Egipto, y el Señor nos sacó de allí con mano fuerte. El Señor hizo en Egipto, a nuestros propios ojos, señales y prodigios, grandiosos y terribles, contra el Faraón y contra toda su casa, y nos sacó de Egipto para hacernos entrar en posesión de la tierra que con juramento había prometido a nuestros padres» (Dt 6,21ss). Israel confiesa su fe en Yahveh, no con fórmulas doctrinales, sino con relatos: relata su propia historia. En el mismo instante

en que empieza su historia política, empieza también su historia con Dios. Desde un principio, Yahveh es un Dios de la historia. Y al comienzo de esta historia, ya hay una promesa: «...para hacernos entrar en posesión de la tierra.»

La oración de relativo que sigue, «que con juramento había prometido a nuestros padres», relaciona la tradición del Éxodo con la tradición de los padres. Los «padres» son los patriarcas de los tiempos antiguos: Abraham, Isaac, Jacob. También la historia de los padres empieza con una promesa: «Dijo el Señor a Abram: Vete de tu tierra, de tu parentela y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te indicaré. Yo haré de ti una nación grande; te bendeciré y engrandeceré tu nombre, y tú mismo serás bendición. Bendeciré a los que te bendigan y maldeciré a los que te maldigan. En ti serán benditos todos los linajes de la tierra. Salió Abraham, conforme le había ordenado el Señor...» (Gén 12,1-4). La primera palabra de Dios al más antiguo de los padres es llamada a emprender un camino y promesa de futuro. A Abraham se le promete un país, que Yahveh le mostrará, una descendencia numerosa y una atención especial de Yahveh. Junto con la promesa, se ordena salir de casa y emprender el camino de la tierra prometida. (Cf. también Gén 13,14-18.)

La historia de Israel propiamente dicha comienza más tarde con la salida (éxodo) de la esclavitud de Egipto. Al principio, de nuevo, está la iniciativa de Dios; de nuevo, ésta contiene una promesa y un requerimiento. En la palabra, desde la zarza ardiente, Dios promete liberación y tierra propia (Éx 3,7-12). La salida hacia esta tierra será al mismo tiempo liberación de la tierra de la esclavitud. La tierra prometida se describe atractivamente hermosa: «Una tierra bonita y espaciosa, una

tierra donde fluyen leche y miel.» En este punto, esta promesa supera la hecha a Abraham.

A la promesa corresponde la llamada. Moisés tiene que negociar con el Faraón y hacer justamente lo que Dios mismo ha prometido: sacar al pueblo de Egipto. Moisés, primero, no está muy convencido: los israelitas, que ha de animar para el éxodo, son pocos todavía. Dios tiene que animarles una y otra vez, tiene que empezar cimentando en ellos la esperanza, esto es, la fe en que la huida y la peregrinación por el desierto saldrán bien, y la voluntad de atreverse a la salida. Así empieza la historia de Israel; desde un principio es historia de esperanza. Sin esperanza, la historia no se pondría en movimiento. Pero la esperanza procede de Dios.

En el Sinaí, después de la salvación junto al Mar de los Juncos, Yahveh promete al pueblo su atención especial, con lo que lo distingue entre todos los pueblos (Éx 19,4ss). También este tema nos recuerda la promesa hecha a Abraham. Pero ahora la fe en la nueva promesa —en este punto, ésta se asemeja a muchas otras posteriores— se apoya en la experiencia que Israel ha hecho en la salida de Egipto y sobre todo en el paso del Mar de los Juncos: «Habéis visto lo que he hecho a los egipcios, como os he llevado sobre alas de águila y os he traído acá, a mi presencia.» Israel comprende ahora su peregrinación a la tierra de la libertad como peregrinación a un mayor acercamiento de Dios. Tiene que ser su «propiedad», esto es, disfrutar de su especial protección y cuidado, un «reino de sacerdotes»: todo el pueblo tiene que poder acercarse a Dios —lo cual era tenido como privilegio especial de los sacerdotes—, «un pueblo santo»: pueblo de Dios. El requerimiento que va unido a esta promesa tiene esta vez la forma de una condición: «... si oís mi voz y guardáis mi alianza.»

En lo sucesivo se añade una cuarta esperanza, que igualmente se repite con frecuencia. Se refiere al *reino* en Israel. Cuando los israelitas ya se han instalado en el país y han derrotado a los pueblos enemigos, cuando se ha traído el arca de la alianza a Jerusalén, Jerusalén se ha convertido en capital de Israel y David, rey en Jerusalén, entonces se publica la promesa de Dios a David por boca del profeta Natán (2Sam 7,8-16). De nuevo, ésta empieza con el recuerdo de experiencias históricas. La exaltación de David y sus victorias son motivos de confianza en Dios: «... he estado contigo por dondequiera que has ido.» También las experiencias negativas desempeñan un papel en la promesa: los jueces, figuras individuales de caudillos carismáticos, no fueron capaces de salvar al pueblo de la angustia y de la opresión, ni tampoco el rey Saúl, que fue reprobado. En contraste a ellos, se formula una nueva esperanza: paz frente a los enemigos, firme establecimiento en el país, permanencia duradera de la dinastía. El rey de Israel será tenido por uno de los grandes del mundo. Yahveh se le acerca para estar en una relación muy especial con él. Va a comportarse con él igual que un padre con su hijo. Naturalmente, ello no significa simple toma de partido a favor del «hijo», sino dura educación y corrección, pero también siempre atención y protección.

Esta promesa no se limita a David y su familia. Trata de Israel («mi pueblo», v. 10), de su futuro, del afianzamiento de su libertad. Pero ahora la esperanza de Israel en Yahveh tiene que ver con la esperanza en un hombre al que Yahveh protege de una manera especial. Aquí aparece particularmente claro un indicio, ya apuntado en la promesa a Abraham («en ti serán bendecidos todos los linajes de la tierra», Gén 12,3), que pasando por Moisés y muchas otras figuras del Antiguo Testa-

mento, conduce hasta Jesús de Nazaret y la esperanza en la consumación del mundo por su parusia: «el hombre como promesa para los otros»[2].

Podría parecer que, con el dominio de David, ya se hubiesen cumplido las grandes promesas a Israel (territorio nacional asegurado, perspectivas de futuro para las generaciones venideras, proximidad especial de Yahveh). Pero la felicidad futura esperada en el propio país no está ni mucho menos asegurada. Pocos capítulos después, se narra sobre el abuso que el rey hace de su poder (2Sam 11s); al cabo de dos generaciones, el imperio se divide, el norte se separa del sur; siguen siglos de decadencia política y eticorreligiosa; finalmente sucumben, primero el norte y después también el sur, al dominio extranjero; la clase dominante es deportada al destierro babilónico. La promesa, justamente la que se refiere al rey, permanece promesa, más que realización actual.

Sin embargo, a pesar de todos los fracasos, las esperanzas de Israel crecen más allá de lo que hasta ahora se le había prometido. Así, en el siglo VIII, el profeta Isaías, cuando el reino está debilitado y las regiones del norte ya parecen perdidas, articula de nuevo la antigua esperanza de un dominio davídico de una forma mucho más ambiciosa en la promesa de un futuro príncipe de la paz (Is 9, 1-6): Dios pondrá fin al dominio extranjero, hasta la misma guerra será abolida —en este punto, la nueva esperanza supera la antigua—, ya no habrá más botas de guerreros ni capas de soldados empapadas de sangre. Reinará una paz eterna, lo que significa más que ausencia de guerras: el derecho, la justicia, las sanas relaciones entre todos los seres vivientes.

---

2. J. Schreiner, *Was verheißen Israels Propheten?*, en W. Heinen - J. Schreiner (dir.), *Erwartung - Erfüllung*, Würzburgo 1969, p. 86-110, aquí 90.

Todo esto será realidad por medio de un nuevo dominador sobre el trono de David. La esperanza que va unida al rey prometido se expresa con cuatro «nombres»: no necesitará consejo ajeno, porque Dios mismo conducirá sus planes; será fuerte y poderoso, representante de Dios sobre la tierra; gobernará como un padre solícito; bajo su reinado habrá paz sin fin. De nuevo, la esperanza de Israel se centra en una persona. Pero esta promesa supera en mucho la profecía de Natán.

De forma parecida, precisamente bajo la presión de nuevos sufrimientos, crecen nuevos contenidos de esperanza. En la más profunda miseria, en el destierro babilónico, Israel escucha promesas que le recuerdan el éxodo de Egipto y le anuncian un nuevo éxodo más magnífico que el primero: Israel regresará a su tierra como en una procesión solemne; toda la naturaleza participará en el gozo (cf. Is 43,16-20; 55,12). También la meta del nuevo éxodo aparece descrita con colores más brillantes: no es, como entonces, únicamente una tierra vasta y feraz, sino —las promesas enlazan de nuevo con experiencias históricas, con recuerdos y sueños— la ciudad de Jerusalén, por cierto destruida, pero que va a ser reedificada con esplendor inaudito (cf. Is 54,11s).

También la esperanza de una relación íntima con Dios obtiene nuevos matices. A diferencia de entonces en Egipto, cuando Israel todavía no tenía experiencia de Yahveh, ahora se siente separada de él por cúmulos de pecados; justamente en esta situación se le promete la misericordia de Dios. A la elección ahora se añade el perdón. A su vez, perdón significa ahondar la relación: Dios cambiará de raíz el corazón del pueblo. Estará junto al pueblo no por medio de una ley escrita sobre tablas de piedra, sino desde el interior del corazón. Todos comprenderán a Dios sin necesidad de ser ins-

truidos por otros. La «nueva alianza» supera la alianza del Sinaí concertada en el primer éxodo (cf. Is 43,22-44,5; Jer 31,31-34).

A continuación queremos detenernos en algunos puntos de vista de importancia para la escatología cristiana.

### *1.1.2. Esperanza creciente*

Es cierto que la historia de Israel no se puede calificar de subida lineal o como historia de un progreso indiscutible. Pero es una historia de una esperanza creciente. La tierra de pastos prometida a Abraham se convierte, en el éxodo, en la tierra que mana leche y miel; más tarde, en el destierro, se añade la imagen de la ciudad adornada con esplendidez; finalmente, la ciudad resulta punto de encuentro de todos los pueblos (cf., por ejemplo, Is 2,2s). La esperanza en una descendencia crece en el sentido de la esperanza en una permanencia política duradera del pueblo. La promesa de una dinastía prestigiosa y estable se convierte en la promesa de un príncipe de paz. De la esperanza de libertad y seguridad ante los enemigos, se pasa a esperar un reino de paz paradisíaco (cf., por ejemplo, Is 11,6ss; 65,17-25). La predilección especial que Dios promete a Abraham, lleva a la alianza de protección en el Sinaí, y ésta se amplía en la promesa de perdón y nueva alianza. Es así como la historia de Israel aparece como un peregrinar hacia horizontes cada vez más amplios.

### *1.1.3. Promesa y espera*

Las promesas cambian y crecen al ritmo de las experiencias históricas. No pasan de largo de los intereses

actuales del pueblo; al contrario, están en relación con esperanzas surgidas en situaciones históricas determinadas. Cuando llega el tiempo oportuno, tales esperanzas se evocan, confirman, profundizan y hasta superan por medio de nuevas promesas.

Pero las promesas no son simplemente confirmación de expectativas humanas. También puede pasar que éstas contradigan aquéllas. Cuando crecen falsas esperanzas (esto es, la ilusión de conseguir tiempos mejores al margen de la voluntad de Dios), entonces la palabra profética se convierte en juicio que desengaña y amonesta. A aquéllos, por ejemplo, que se aprovechan de la coyuntura económica del tiempo de la monarquía para enriquecerse y pretenden hacerse con casas y tierras, a los que «juntan casa con casa y unen campo con campo hasta no dejar sitio y habitar ellos solos en medio del país», se les anuncia que sus casas quedarán vacías y asoladas (Is 5,8s). A los que buscan la felicidad en embriagueces, se les predice un final de destierro, hambre y sed (Is 5,11ss).

Hasta las mismas ilusiones devotas son destruidas. Los que se imaginan al abrigo de Dios por tener su templo entre ellos, pero no se preocupan si no se hace justicia a los socialmente débiles (extranjeros, huérfanos, viudas), han de oír que a ellos y a su templo no les irá mejor que lo que pasó con el santuario de Siló, en tiempo de los jueces: «Os echaré de mi presencia, como eché a todos vuestros hermanos, a toda la descendencia de Efraím» (Jer 7,1-15; cf. 1Sam 4). A los cabecillas de la ciudad que explotan y sobornan, a sus sacerdotes y profetas que «se apoyan en el Señor diciendo: ¿no está el Señor entre nosotros?, no nos sucederá nada malo», proclama el profeta Miqueas: «Justamente por vuestra culpa, Sión será arada como un campo, Jerusalén redu-

cida a un montón de ruinas y el monte del templo a un cerro silvestre» (Miq 3,12).

Las promesas no son, pues, simples exageraciones de expectativas ya existentes, confirmaciones teológicas de un orden social establecido; más bien se convierten con frecuencia en crítica social y puede llegar a desilusionar y destruir falsas expectativas, para purificar así la esperanza. Pero aun en este caso no se refieren a un espacio vacío «más allá» del mundo presente, sino a una historia concreta que mueve a los hombres que viven en ella.

### *1.1.4. ¿En qué se funda la esperanza?*

¿En qué se funda la fe en el futuro prometido? En muchas promesas se alude a las experiencias ya tenidas en la historia. Así, por ejemplo, en la promesa de la alianza del Sinaí: «Habéis visto cuanto yo he hecho en Egipto...» (Éx 19,4). Parecidamente, en la promesa a David: «Yo te tomé del campo de pastoreo, de detrás del rebaño... he exterminado delante de ti a todos tus enemigos...» (2Sam 7,8s). La esperanza del retorno del destierro (del «nuevo éxodo») vive del recuerdo del primer éxodo: «Así dice el Señor, que hizo en el mar un camino...» (Is 43,16). La esperanza sigue su proceso de crecimiento, las imágenes cambian, pero en las nuevas imágenes —esto se ve muy claro en el motivo del segundo éxodo— se pueden reconocer las antiguas imágenes y los acontecimientos del pasado. La esperanza se funda en la experiencia histórica.

Ello no significa que los profetas deduzcan, por ejemplo, de un éxito militar pasado un nuevo éxito, pues el recuerdo del pasado es asimismo su interpretación

creyente. En el hecho de que la huida de Egipto tuviese éxito, Israel reconoce la guía de Yahveh. En la historia de la vida de David, en su ascenso político, descubre una predilección especial de Dios. Dicho en términos generales: en los acontecimientos históricos, Israel reconoció a su Dios. Así, en último término, la esperanza se funda en Dios mismo.

Esto se expresa también en el relato de la revelación de su nombre (Éx 3,14). Moisés aprende que Dios se llama «Yahveh», lo que puede traducirse por «yo estaré ahí», «yo estaré ahí por vosotros». Este nombre ya es una promesa: Dios es aquél que va a estar con nosotros. No es casualidad que Israel aprenda este nombre en el contexto de su primera liberación y salvación. Ha conocido a un Dios que se mostrará como salvador, como futuro de Israel.

Esto tiene dos significados. El fundamento de la esperanza no está simplemente en la historia como tal, sino en Dios, que se ha manifestado en los acontecimientos históricos. Pero también este Dios no es un Dios lejano, absolutamente transcendente del que los profetas puedan afirmar lo que sea, sino que es el Dios de la historia; Dios es tal como se da a conocer en la historia. Por este motivo, la esperanza fundada en Yahveh no es abstracta, sino muy concreta.

Por tanto, podemos afirmar: la esperanza que se expresa en las promesas y se evoca mediante ellas es esencialmente fe en la fidelidad de Dios y en sus posibilidades siempre mayores. Esta fe se alimenta de los acontecimientos históricos y de su interpretación creyente. Ambas cosas juntas (acontecimientos y su interpretación) hacen la experiencia histórica de Israel.

### *1.1.5. Promesas como llamadas a la acción*

Si el fundamento de la esperanza está en último término en Dios, esto no significa que el hombre pueda esperar pacíficamente el cumplimiento de la promesa sin participar activamente en ello. Ya hemos visto que con frecuencia el anuncio de una promesa va unido de inmediato a una exigencia de acción. Vale la pena analizar con más detalle la relación que hay entre promesa y exigencia.

En muchas llamadas a la acción se exige precisamente el contenido mismo de lo que se promete. Se promete a Abraham la tierra de Canaán y asimismo se le exige dirigirse con sus rebaños a esta tierra para así poseerla. Es semejante lo que pasa en la historia del éxodo: Dios promete a Moisés que él, Yahveh, librará al pueblo de la esclavitud y lo conducirá a la tierra que mana leche y miel, pero asimismo exige de Moisés que organice la huida, y exige (otra vez) de Israel que soporte la larga peregrinación por el desierto. La fe de Israel en la promesa consiste en seguir adelante hacia la tierra prometida; todo pensamiento en regresar a las ollas de carne de Egipto es incredulidad. La relación indisoluble de promesa y exigencia que abarca toda la historia del éxodo se expresa con concisión en la palabra que dice Dios antes del paso del Jordán: «Debéis arrojar de delante de vosotros a todos los habitantes del país, destruir todas sus imágenes... Poseeréis la tierra y habitaréis en ella, pues os la he dado para que la poseáis» (Núm 33,52s). Israel tiene que *conquistar* la tierra que Dios le *da*. La justicia y paz que promete el profeta Isaías (cf., por ejemplo, 2,1-4), están en relación con el hecho de que Israel aprenda a obrar el bien, de que se mire por la justicia, de que se ayude a los oprimidos (cf., por ejem-

plo, Is 1,17), es decir, de que se obre justicia y paz. Todas las promesas a los deportados en el destierro intentan animar a estar a punto para un nuevo éxodo.

Siempre hay una relación íntima entre la promesa y la exigencia. La promesa misma es llamada. Abre a la libertad humana nuevas posibilidades de acción y llama a su realización. Así, mediante la promesa, se realiza la verdadera historia, esto es, la que se lleva a cabo por los hombres con libertad.

## 1.2. Apocalíptica

Más fuertemente que por la temática de las promesas antiguas, la conciencia de la fe del cristiano normal debió estar marcada por el mundo de pensamientos e imágenes de la apocalíptica: un final catastrófico de la historia del mundo en el que el sol, la luna y las estrellas se obscurecerán y caerán de sus órbitas; peste, hambre, guerra y asesinatos sobre la tierra; la trompeta del juicio final a cuyo sonido los sepulcros se abrirán, los muertos resucitarán y congregarán para el juicio; el libro donde consta todo pecado cometido en la vida sobre la tierra que se abrirá para el juicio, etc. El movimiento de donde provienen estas imágenes es tan importante como problemático para la escatología cristiana. Forma parte del fondo histórico contemporáneo de la vida de Jesús y de las comunidades del Nuevo Testamento; parte de estos pensamientos y, más todavía, de estas imágenes, fueron aprovechados por los autores bíblicos. Por otra parte, sobre todo los autores del Nuevo Testamento muestran también sus reservas. Cuando utilizan material apocalíptico, lo modifican. La mayor parte de este material se encuentra fuera de la Biblia. Según este dato,

hay que decir que la influencia de la apocalíptica en las representaciones de la fe de las generaciones cristianas posteriores (hasta hoy) ha sido enorme. Especialmente problemático es el hecho de que con frecuencia sus imágenes (por ejemplo, la de la destrucción del mundo), en vez de ser comprendidas como imágenes, se hayan tomado como informaciones que había que tomar al pie de la letra y luego se identificaran con la fe cristiana.

A continuación se traza un esbozo del movimiento apocalíptico sobre todo a partir de la literatura extrabíblica y luego daremos una mirada a su recepción en la Biblia.

### *1.2.1. Otra forma de esperanza*

La apocalíptica pertenece a una época (*ca.* 200 a.C. hasta 100 d.C.) que dio al judaísmo —tanto en lo político como en lo religioso— ocasión para el pesimismo más extremo. Bajo el dominio de griegos y romanos, todas las oportunidades de restaurar un estado independiente desaparecen; muchos judíos se pasan a los dominadores. Merece especial mención (porque forma la situación vital del libro de Daniel), el dominio del rey Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.) de la dinastía de los Seléucidas que fue terrible para los fieles de Israel. Los muros de Jerusalén fueron arrasados, se instalaron en la ciudad tropas de ocupación seléucida; el templo se transformó en santuario de Zeus; se prohibió el ejercicio de la religión judía (sobre todo la circuncisión); muchos de los que hasta entonces habían permanecido fieles a la ley renegaron, muchos huyeron al desierto. «Jerusalén se convirtió en una ciudad helenista con un débil matiz judío»[3].

3. A.H.J. Gunneweg, *Geschichte Israels bis Bar Kochba*, Stuttgart 1972, p. 151.

Las luchas de la resistencia dirigidas por los Macabeos acabaron con la derrota y con crueles torturas. También la guerra judaica (66-73 d.C.), en la que el templo de Jerusalén fue definitivamente destruido por los romanos, pertenece todavía a la época de la apocalíptica.

En todo este tiempo no hay perspectivas de un cambio favorable para Judá. Parece perdida la antigua esperanza en una promesa de venida de Dios en los acontecimientos históricos para salvar a su pueblo. Entonces, en algunos círculos de judíos fieles, la esperanza toma una forma totalmente distinta. Se confía en que incluso la historia de los acontecimientos manifiestamente adversos es dirigida por Dios: él la empuja a la ruina para luego introducir en el mundo un tiempo nuevo y mejor. El plan de Dios está oculto a los hombres, pero Dios lo ha hecho ver a unos pocos. Se habla de «videntes» a los que Dios ha «manifestado» el curso de la historia para que luego comuniquen a la comunidad perseguida lo que han visto. De aquí que este movimiento se llame «apocalíptica» (del griego *apokalypsis* = revelación).

La literatura apocalíptica se basa en una ficción. Pone a sus escritos fechas pasadas y hace que hable alguna de las grandes figuras de los tiempos antiguos (por ejemplo, Henok, Moisés, Daniel). Ésta predice el futuro: la serie de los imperios y los acontecimientos políticos más importantes hasta el momento presente en que el libro es leído. Luego el vidente muestra que a partir de ahora pronto la historia va a acabar dando un gran cambio: el tiempo antiguo del mundo (el eón viejo) llega a su término y va a empezar un tiempo totalmente distinto y nuevo (el eón nuevo). El eón viejo, del que el lector vive sus últimos días, se caracteriza por sus penas, dolores, muerte, injusticia, impiedad. De día en día, el mal va en aumento; la historia se precipita vertiginosa-

mente hacia la catástrofe. Pero luego va a empezar un eón nuevo: el dominio de la impiedad y todos los pecados acabarán y ya no habrá más amenazas; los muertos resucitarán a una nueva vida; la muerte será eliminada; volverá el paraíso; Dios estará cerca, en medio de los bienaventurados. Los dos eones se oponen totalmente, no sólo en su contenido, sino también en el tiempo: el eón nuevo brotará hasta que el eón viejo haya sido destruido; luego aparecerá el final de toda la historia. El plazo del final se puede deducir de los horrores del presente y del curso histórico de los acontecimientos profetizados. Algunas veces se puede calcular dicho plazo a partir de unos datos numéricos que el iniciado sabe descifrar.

Por extraño que todo esto suene a nuestros oídos, sin duda este mensaje significaba un gran consuelo para el destinatario de entonces. Así, éste ya no se sentía desesperadamente abandonado a los horrores de su tiempo. Podía comprender el tiempo presente como parte de un curso histórico que, a pesar de todas las apariencias contradictorias, no se había escapado de las manos de Dios, sino que era precisamente él quien lo hacía avanzar para que ahora, pronto, pueda empezar el eón nuevo: «es preciso» que todo suceda así. En este sentido, esta visión expresa también la fe en un Dios que supera la historia, pero no está lejano de ella.

### *1.2.2. Comparación con las promesas antiguas*

Una comparación, naturalmente muy esquemática, con las promesas tratadas en el capítulo anterior ayudará a distinguir claramente las diferencias que caracterizan cada una de las dos formas de esperanza:

| *Promesas proféticas* | *Profecías apocalípticas* |
|---|---|
| Esperanza en un futuro *intra*histórico | Esperanza en un eón nuevo *después* de la historia («dualismo») |
| La historia es historia de la salvación, esto es:<br>— *historia de libertad* real, dependiente de las decisiones humanas,<br>— en ella (a pesar de pecado y castigo) ha de realizarse la bendición (*salvación*) de Dios. | La historia pasa necesariamente según un *plan inevitable* («determinismo»).<br>este tiempo mundano está irremisiblemente *perdido* («pesimismo»). |
| Dios obra *en* la historia (salvando, castigando, perdonando). | Dios está *más allá* de este eón impío; él hace que sea destruido (para que empiece un eón nuevo). |
| La misericordia de Dios da a Israel una *nueva oportunidad.* | La misericordia de Dios *acelera la catástrofe* (para acortar los sufrimientos del tiempo final). |
| En el centro está la esperanza para *Israel* (Israel se contrapone a las naciones). | En el centro está la esperanza para *los justos* (el justo se contrapone al pecador) («individualismo»), pero ya no hay límites nacionales: se trata del futuro de *todos los hombres* («universalismo»). |
| Llamada a una acción *configuradora de la historia.* | Exhortación a *perseverar* fieles hasta *el fin.* |

### *1.2.3. Recepción bíblica*

Sólo una pequeña parte de la literatura apocalíptica fue admitida en la Biblia. Ejemplo de ello es el libro

de Daniel que, entre los libros bíblicos, es el que mejor puede dar una idea sobre este género literario (particularmente los capítulos 2 y 7-12). Seguramente se redactó en los tiempos de la persecución de Antíoco IV Epífanes, pero su acción se sitúa unos cuatro siglos antes. El personaje principal es un noble judío, llamado Daniel, deportado a Babilonia, donde vivió en la corte de Nabucodonosor (y sus sucesores) y a quien Dios concedió una gran sabiduría. En sueños, Daniel divisa el futuro: se sucederán cuatro imperios, el siguiente más terrible que el anterior, pero también más frágil. Después, en un tiempo de opresión extrema, Dios intervendrá, acabará con los imperios hostiles e instaurará su dominio eterno.

Este proceso histórico se describe en el capítulo segundo con la imagen de una estatua colosal, «de aspecto terrible». Sigue su interpretación: la estatua —de arriba a abajo— representa la sucesión de los imperios, la división del último de ellos, el intento inútil de reunificarlo por medio de una política de casamientos y finalmente la destrucción. La piedra que «sin intervención de mano alguna» (Dan 2,34.45) se pone en movimiento y hace pedazos la estatua, simboliza la intervención de Dios: no es la política humana, sino únicamente Dios quien va a introducir el gran cambio.

El lector del siglo II antes de Cristo ya puede ver en el pasado la mayor parte de la historia que aquí se «profetiza». Reconoce los cuatro grandes imperios: de los babilonios, de los medas, de los persas y de los griegos, finalmente, la división del dominio griego entre los Diadocos de Alejandro Magno, y entiende que vive en el tiempo último; la política humana toca a su fin; ahora va a intervenir Dios; la gran revolución está al caer; un vidente, que también vivió una época de gran

opresión, lo predijo hace siglos; ahora va a cumplirse también su última profecía.

En el capítulo 7 se describe algo semejante de cuatro animales horribles que se levantan del mar agitado por la tempestad. El primero se parece a un león, el segundo a un oso, el tercero a una pantera y el cuarto es un monstruo de un espanto indescriptible, de su cabeza salen cuernos, uno de los cuales «tenía ojos como los de un hombre, y una boca que decía grandes cosas» (7,8): imagen del hablar y de las órdenes impías de Antíoco IV. Sigue la visión del juicio: se colocan unos troncos, «un anciano» toma asiento, el animal es matado «por las palabras arrogantes que decía el cuerno», y su cuerpo es lanzado al fuego. Después se describe una imagen que tiene un interés especial para la teología del nuevo Testamento: «De pronto vi que, con las nubes del cielo, venía como un hijo de hombre; avanzó hacia el anciano de días, a cuya presencia fue llevado. A él se le dieron dominio, gloria e imperio; y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su dominio es un dominio eterno que no pasará, y su reino es un reino que no perecerá» (7,13s). El Nuevo Testamento va a reconocer al «hijo del hombre» en Jesús de Nazaret.

En el libro de Daniel es característico de la literatura apocalíptica:

— fechar el libro en tiempos pasados y atribuirlo a un personaje histórico: el libro se presenta como profecía de la época del destierro babilónico;

— la visión pesimista de la historia;

— el mayor detalle con que se describen los «últimos» acontecimientos: en ellos el lector ha de reconocer su propio tiempo;

— la oposición entre el tiempo actual malvado, que va a su ruina, y el nuevo eón bueno, a punto de irrumpir;

— la intervención de Dios, que sólo él («sin ayuda humana») obra el cambio;

— la proximidad de este cambio.

Sin embargo se pueden ver, como indica, por ejemplo, W. Schmithals, algunos cambios de significación respecto a la literatura apocalíptica extrabíblica:

— el libro de Daniel no prevé («de modo universalista») un futuro feliz para *todos* los fieles, sino que destaca el dominio universal de los *judíos* fieles;

— su dualismo no parece tan radical: el reino de Dios que viene, no necesariamente ha de tener lugar más allá de la historia, sino que se describe igualmente como un reino histórico y terrenal.

Es evidente que el libro de Daniel «elimina algunos excesos del concepto apocalíptico de la realidad y se aproxima al pensamiento escatológico tradicional»[4].

La modificación de los textos apocalípticos del Nuevo Testamento es todavía más manifiesta. En el llamado *apocalipsis sinóptico* (Mc 13 par), se hallan muchos motivos del género apocalíptico, sobre todo en lo referente al fin del mundo: «guerras y noticias de guerras» (7), «terremotos y hambres» (8), disolución de los lazos familiares, traición entre los mismos de casa (cf. 12), catástrofes cósmicas: «El sol se obscurecerá y la luna no dará su brillo, las estrellas irán cayendo del cielo, y el mundo de los astros se desquiciará» (24s). Lo que se dice sobre la tribulación, «como no la ha habido semejante desde el principio de la creación, ni la habrá» (19), recuerda frases del libro de Daniel (12,1); igualmente la referencia a la «abominación de la desolación, instalada donde no debe» (14), en Daniel (cf. 9,27; 11,31; 12,11) significa seguramente la profanación del templo por

4. W. Schmithals, *Die Apokalyptik*, Gotinga 1873, p. 143.

Antíoco IV, aquí, en cambio, se refiere a la destrucción del templo por los romanos. Pero sobre todo lo que recuerda el libro de Daniel es la imagen de la venida del Hijo del hombre: «Entonces verán al Hijo del hombre venir entre nubes con gran poderío y majestad» (Mc 13, 26; cf. Dan 7,13s). También es típicamente apocalíptica la expresión de que todo «tiene que» suceder así (7), la creencia de que Dios acorta el tiempo, pues, de otra manera, nadie podría resistir la tribulación (20), y el recuerdo consolador del anuncio del vidente, que permite mirar a una cierta distancia las penalidades presentes: «de antemano os lo he dicho todo» (23).

Así el Evangelio da ánimos a la comunidad cristiana frente a los horrores de la guerra judaica (quizá también, ante las persecuciones de Roma), para que no interpreten la tribulación presente como signo de un alejamiento de Dios, sino, al contrario, como los dolores de parto de un mundo nuevo que está por llegar. Esto es lo que Mc 13 tiene de común con el género apocalíptico.

Pero hay otras afirmaciones del mismo capítulo que modifican la imagen apocalíptica:

— La idea de que el término del fin se pueda saber o calcular, se rechaza expresamente: «En cuanto al día aquel o la hora, nadie lo sabe, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino el Padre» (32).

— El objetivo del anuncio no es sólo mirar el fin que se aproxima, sino vivir vigilantes en este tiempo: «Estad, pues, sobre aviso y velad; porque no sabéis cuándo será este momento» (33; cf. también 37).

— Se suaviza la espera del fin próximo y se previene contra una exaltación escatológica: «Si alguien os dice: mira aquí al Cristo, o, míralo allí, no lo creáis» (21s; cf. 5s); este tiempo todavía no es el fin, sino sólo el «comienzo del doloroso alumbramiento» (8).

— En vez de la fijación apocalíptica en el fin, el evangelista indica lo que se ha de llevar a cabo en la historia: el anuncio del evangelio a todos los pueblos (10), y promete la presencia del Espíritu Santo en los momentos críticos: «Y cuando os lleven para entregaros, no os preocupéis de antemano de lo que habéis de decir, sino que aquello que se os dé en aquel momento, eso diréis. Porque no seréis vosotros los que hablaréis, sino el Espíritu Santo» (11).

Precisamente con este último motivo, se suprime una característica esencial del género apocalíptico: el tiempo de la actuación de Dios no empieza *después* de este eón malo, sino que *en medio* de la tribulación, el poder de Dios se hace experimentar; mientras transcurre el eón antiguo, el nuevo ya ha empezado.

También hallamos material apocalíptico, y asimismo una mitigación de las espectativas escatológicas, en la *segunda carta a los Tesalonicenses* (2Tes 2,2). Igualmente, la *segunda carta de Pedro* habla con imágenes apocalípticas (2Pe 3,10), pero al mismo tiempo indica el carácter figurativo de este lenguaje (3,8). En la *primera carta a los Tesalonicenses,* Pablo hace coincidir la venida de Cristo con la resurrección de los muertos y para esto utiliza algunos motivos apocalípticos: «La voz del arcángel..., la trompeta de Dios..., después nosotros seremos arrebatados entre nubes, por el aire...» (1Tes 4,16), pero, muy al contrario de como lo hacen los libros apocalípticos, interrumpe rápido la descripción y lo concentra todo en la comunidad personal con Cristo: «Entonces estaremos siempre con el Señor» (4,17).

El único libro del Nuevo Testamento que tiene en su totalidad un carácter apocalíptico es el Apocalipsis de Juan. La situación de la comunidad destinataria del libro está marcada por la persecución salida de Roma, por la

pretensión del emperador romano a ser adorado como Dios y también por la adaptación a las circunstancias y apostasía de algunos en la comunidad cristiana. Es fácil, por tanto, establecer paralelos con tiempos pasados, por ejemplo, con la época de Antíoco IV. Junto a muchas imágenes sacadas de Ezequiel, Isaías y otros libros del Antiguo Testamento, hallamos muchos motivos de Daniel, por ejemplo, la imagen de la lucha escatológica entre Miguel y el dragón (Ap 12,7-12; cfl. Dan 10,13; 12,1) y la de los animales del abismo, que aquí se concentran en la imagen de un solo animal (Ap 13; cf. Dan 7). El lector reconoce en las «cabezas» del animal al emperador romano, adivina en el animal la pretensión absolutista contraria a Dios y el poder de Roma, que, prácticamente, tiene todo el mundo sometido, excepto los pocos fieles, «aquellos cuyo nombre está escrito en el libro de la vida» (Ap 13,8).

Las innumerables imágenes, que, si se tomaran al pie de la letra, con frecuencia serían contradictorias entre sí, ya indica que en el Apocalipsis de Juan no se trata de ofrecer un cuadro general detallado y exacto de los acontecimientos finales. Las asociaciones a la tradición bíblica, provocadas por muchas citas y alusiones, quieren indicar algo distinto. En el centro de la atención está Cristo crucificado. En medio de sus penalidades y persecuciones, el lector debe dirigir su mirada a aquel que con su muerte consiguió la victoria, «el cordero que fue degollado» (13,8). Por esto, en medio de la descripción de las tribulaciones escatológicas, se celebra la victoria del cordero y su glorificación (5,9s). En la liturgia celestial ya se celebra sin cesar la victoria del cordero, mientras en la tierra todavía reina la miseria y la persecución final. De esta manera, se recuerda a la Iglesia perseguida, que la victoria más decisiva ya se ha conse-

guido y que ésta se consiguió en el sacrificio de Cristo. A partir de aquí, la Iglesia tiene que entenderse y tener conciencia de sí misma frente a los poderosos.

Con esto se corrige de nuevo la imagen que tiene la literatura apocalíptica de la historia. No es después de acabada la historia del mundo que aparecerá el reino de Dios; éste ya es una realidad actual. El tiempo nuevo no empieza con violencia, con el ímpetu de acontecimientos de política mundial o cósmicos, que llevan a la ruina todo dominio contrario a Dios, sino con la entrega, con el sacrificio de Cristo, con la sangre del cordero.

¿Qué se deduce de esta recepción del género apocalíptico por los autores bíblicos? Primeramente, en la devoción apocalíptica arraigan unos contenidos centrales de la esperanza cristiana:

— la fe en el poder absoluto de Dios, que supera todo el poder del mundo;

— la esperanza de que Dios, incluso en la catástrofe total, es capaz de abrir todavía un futuro;

— relacionado con esto: la esperanza en la resurrección de la muerte;

— por último, la extensión a toda la humanidad de la esperanza que primitvamente estaba concentrada en Israel (el universalismo apocalíptico).

Por otra parte, las correcciones bíblicas de algunos elementos apocalípticos, que, por cierto, en la historia de la piedad cristiana han desempeñado un papel importante, aun cuando no sean compatibles con la esperanza cristiana, previenen:

— la inclinación de calcular la fecha del fin del mundo (y de este modo cambiar la esperanza por un conocimiento seguro);

— la negligencia (dualista) del mundo presente en vistas al futuro esperado;

— relacionado con esto: desinterés o resignación ante la tarea de construir una historia humana;

— pero también el error político: pensar que el reino de Dios sólo puede comenzar después que haya acabado por completo todo dominio del mal.

En último lugar, precisamente porque la imaginería apocalíptica es rica y fascinante, hay que prevenir contra el peligro de confundir imagen con información, confusión que con frecuencia da al anuncio de la esperanza cristiana un aspecto ridículo y de poco crédito.

### 1.3. El reino de Dios

En el centro de la predicación de Jesús está la proclamación del reino de Dios. «Se ha cumplido el tiempo; el reino de Dios está cerca», estas son las primeras palabras de Jesús y al mismo tiempo lema de todo el evangelio de Marcos (1,15). En los sinópticos, la expresión «reino de Dios» sale unas cien veces. En el evangelio de Mateo, llega a ser tan frecuente que también lo abrevia diciendo simplemente «el reino». «Predicaba el evangelio del reino», así resume de forma estereotipada el mensaje de Jesús (Mt 4,23; 9,35; cf. también 13,19; 29,14).

Ya hemos visto que en la literatura apocalíptica sale este motivo del reino de Dios esperado (cf., por ejemplo, Dan 2,44; 7,14). Allí se espera para un futuro próximo «el reino que en toda una eternidad no será destruido». Jesús, en cambio, predica el reino de Dios como algo que ha llegado, que ya ha despuntado. Y sin embargo, para él y para sus discípulos, éste es todavía objeto de esperanza. ¿Qué significa esto?

### *1.3.1. Un error*

Para empezar, conviene llamar la atención sobre un error, pues, de otra manera, sería un estorbo constante en nuestra comprensión del tema. Por «reino de Dios» y, más todavía, por «reino de los cielos», muchos entienden un mundo a parte, que está más allá de las nubes, y al que se llega después de la muerte. En cambio, como se verá, esta palabra significa una realidad completamente de aquí, que actúa y se experimenta en esta vida terrena, si bien rebasa sus fronteras.

### *1.3.2. Significado de la palabra*

La palabra griega *basileia* tiene un doble significado: uno más bien funcional, que se puede traducir por «dominio» o «reinado», y otro más bien territorial, traducible por «dominios» o «reino». La expresión del Nuevo Testamento *basileia tou theou* (dominio/reino de Dios), con diversos matices, significa las dos cosas: el hecho de que Dios reina y los dominios sobre los que Dios reina.

Hay un caso especial en el Evangelio de Mateo. Éste habla preferentemente del «reino de los cielos». Esto es debido a la reverencia de los judíos por el nombre de Dios. En vez de decir el nombre de Dios, se prefiere usar la palabra «cielos». Pero, por lo que hace a su contenido, «reino de los cielos» quiere decir exactamente lo mismo que «reino de Dios».

### *1.3.3. Expectativa del reino de Dios en tiempos de Jesús*

En tiempos de Jesús, la esperanza del reino de Dios futuro tiene distintos matices:

1. La *esperanza político-mesiánica* supone que el reinado de Dios se contrapone sobre todo al dominio político extranjero. Por esto, reino de Dios significa liberación del yugo de las potencias de ocupación extranjeras. Se espera a un nuevo gobernante de la casa de David (el nombre de David sugiere el punto culminante de la historia política de Israel); éste aplastará a los opresores extranjeros, purificará Jerusalén de paganos, congregará de nuevo y regirá Israel; luego vendrán de lejos las naciones paganas para ver la gloria de Dios en Jerusalén. De esta manera, Dios reinará sobre la tierra, por medio de su ungido, el Mesías. El grupo de los zelotas intenta traducir esta esperanza en una acción política: la rebelión armada contra los romanos.

2. La *esperanza rabínica del reino de Dios* parte del convencimiento de que la causa que ha hecho que el reino visible de Dios se haya apartado de Israel está en el pecado de Israel. Por esto, el reino de Dios está ahora oculto. Si se observara la ley, si, al menos un día, todo el mundo en Israel cumpliese la ley, entonces se manifestaría de nuevo el dominio de Dios. Desde esta perspectiva, se comprende mejor el rigorismo ético de muchos círculos de fariseos, y también su intolerancia frente a los pecados y a los pecadores del pueblo, pues éstos son los que impiden que venga el reino de Dios.

3. De la *esperanza apocalíptica* ya hemos hablado anteriormente. Ésta hace votos por un pronto derrumbamiento del eón viejo, malo e insalvable, para que pueda brotar el eón nuevo, bueno y totalmente distinto. Como este cambio radical ha de ser por intervención de Dios,

la consecuencia práctica del apocalíptico es aguantar, permanecer en la fidelidad de Dios, aguardar la nueva era.

### *1.3.4. El significado del reino de Dios en los evangelios sinópticos*

En el Nuevo Testamento, la palabra «reino de Dios» aparece sobre todo en los evangelios sinópticos. A continuación nos basamos en su testimonio.

Jesús hace suyas las esperanzas que, en su tiempo y con tan distintos matices, se concentran en la expresión «reino de Dios»; pero lo que él predica no coincide con ninguna de las tres orientaciones aludidas.

1. Es cierto que la irrupción del reino de Dios va unida a su persona y a su obrar (cf., por ejemplo, Lc 11,20), pero él no quiere ser un *Mesías político* en el sentido esperado. Para excluir tal confusión, parece incluso evitar reclamar para sí el título de Mesías. No con la violencia de las armas ni con ningún ceremonial de investidura, sino con una ostentativa simplicidad y humildad, sobre un pollino, entra en la capital de Jerusalén (cf. Mc 11,1-10).

2. A diferencia de la esperanza rabínica, concentrada primeramente en el obrar ético del hombre, Jesús insiste en que el reino de Dios es sobre todo un *regalo.* «Se ha cumplido el tiempo; el reino de Dios está cerca; convertíos y creed al evangelio» (Mc 1,14). En esta primera palabra de Jesús en el Evangelio de Marcos, se ve clara la estructura de relación entre el indicativo y el imperativo. Empieza el indicativo, la buena noticia: el reino de Dios está cerca. Sólo después viene el imperativo, la llamada a convertirse a él. Lo mismo se expresa

también en las parábolas del tesoro y de la piedra preciosa (Mt 13,44s). Se empieza con un tesoro que alguien halla; sólo a partir de la alegría por este hallazgo nace una conducta completamente nueva en el que lo ha hallado. Así pasa con el reino de los cielos: al principio no hay una exigencia ética, sino un regalo que hace feliz.

3. Finalmente, a diferencia de la representación apocalíptica de que el reino de Dios sólo vendrá después de que se haya eliminado totalmente el viejo eón, Jesús predica que éste ya ha irrumpido en medio del mundo. «El reino de Dios ya está en medio de vosotros» (Lc 17,20s). El nuevo eón no viene simplemente después de acabar el viejo, sino que ya ha empezado, mientras el viejo sigue existiendo. Por esto, la conducta correcta no consiste en esperar el reino de Dios, sino en convertirse a él, asirlo y dejarse asir por él.

Pero, ¿en qué consiste el reino de Dios que anuncia Jesús? En ninguna de las palabras de Jesús encontramos algo así como una descripción de su contenido o definición. ¿Es esto una casualidad lamentable? ¿Se debe a un descuido de los evangelistas?, ¿o la causa está en el asunto mismo? Quizás el reino de Dios es demasiado vasto y dinámico para que pueda ser limitado conceptualmente, quizá no es un ámbito perfectamente delimitado, sino un camino que cambia al andarse, un horizonte al que Jesús conduce a sus discípulos y que, a medida que uno se mueve en él, se ensancha de continuo. Quizás es una realidad que incluye de tal manera a los que creen en ella, que no se deja describir «objetivamente», desde fuera, sino que sólo puede ser vivida, experimentada y comprendida por aquellos que se aventuran en ella.

En todo caso, Jesús no «explicó» el reino de Dios a los que acudían a él, sino que les pidió que fueran

con él: «Sígueme» (cf., por ejemplo, Mc 1,17; 2,14; 10,21). Por este motivo, habrá que hablar sobre sus obras y palabras, quien quiera afirmar algo sobre el contenido del reino de Dios. En la conducta de Jesús acontece el reino de Dios. Así, él mismo, después de la curación de un mudo dominado por un poder del demonio, dice: «Si yo arrojo los demonios por el dedo de Dios, es que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Lc 11,20). Esto es, uno tendría que referir todo lo que cuentan los evangelios para poder señalar lo que es el reino de Dios. Aquí nos limitamos a algunos resúmenes en los que los mismos evangelistas intentan concentrar la obra de Jesús.

Uno de ellos es la respuesta de Jesús a la pregunta de los discípulos de Juan Bautista: «Id a contar a Juan lo que estáis oyendo y viendo: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia el evangelio a los pobres» (Mt 11,4s; cf. Lc 7,18-23). Los hombres sanan; se vence la muerte; precisamente a los pequeños se les da una oportunidad: ellos oyen la buena noticia de que Dios les está cerca.

Lucas ofrece un resumen programático en la predicación de Jesús en su patria de Nazaret: «El me ungió para anunciar el evangelio a los pobres; me envió a proclamar libertad a los cautivos y recuperación de la vista a los ciegos; a poner en libertad a los oprimidos, a proclamar un año de gracia del Señor» (Lc 4,18s). Al contenido del texto anterior, aquí se añade el motivo de la liberación: ha llegado el «año de gracia» (el año jubilar de la liberación, cf. Lev 25,8-13), ahora debe acontecer la liberación de todas las cadenas y de todas las dependencias deshumanizadoras.

En ambos textos se citan imágenes llenas de esperanza

sacadas del libro de Isaías (cf. Is 26,19; 29,18; 35,5s; 58,6; 61,1). Esto es, con el reino de Dios que empieza con Jesús, se convierten en realidad los contenidos de esperanza de las antiguas profecías. Pero llaman la atención algunos cambios de acento. Aquí no aparece el castigo de los pueblos paganos anunciado en las viejas profecías; además, el obrar de Jesús va más allá de lo que se osaba esperar en los anuncios antiguos: hasta curación de la lepra y resurrección de los muertos.

También es muy instructivo fijarse cómo en los relatos de resumen sobre la actividad de Jesús, con frecuencia se pone en relación el anuncio del reino de Dios con la curación de los enfermos (cf. Mt 4,23; 9,35). Paralelamente, en la misión de los discípulos se dice: «Curad los enfermos que haya allí y decidles: está cerca de vosotros el reino de Dios» (Lc 10,9; cf. Lc 9,2; Mt 10,7s). Quedar curados y curar a otros, esto parece ser un contenido esencial del «reino de Dios».

Puede servirnos de fórmula clásica del contenido del reino de Dios la oración de Padre nuestro (Mt 6,9-13; Lc 11,2ss). La petición central, «el único gran deseo de plegarias»[5], se refiere a la venida del reino de Dios. Todas las otras peticiones se pueden entender como ampliación de ésta, esto es, en las otras descifrar lo que significa el reino de Dios: Dios está tan cerca de los hombres y les es tan familiar que éstos pueden invocar a Dios como *Abba*, igual que los niños llaman a su padre. Asimismo se le reconoce como grande y santo (su «nombre» es «santificado»). Su voluntad se realiza en la tierra. Todos los hombres hallan su pan diario. La humanidad se reconcilia. Los hombres ya no viven más en la angustia e incertidumbre al borde del abismo del mal.

---

5. H. Schürmann, *Das Gebet des Herrn*, Friburgo s.a., p. 39.

Si intentamos sistematizar un poco los elementos mencionados con lo que sabemos por otra parte de los evangelios, podemos decir qué el reino de Dios significa:

— la proximidad de Dios mismo, una proximidad que acoge, perdona y endereza, el perdón de los pecados;

— la curación y liberación del hombre de todo aquello que le atormenta y le impide ser hombre: de enfermedades, de poderes deshumanizadores, de desánimo, de incapacidad para la comunicación (sordera, mudez, ceguera) y de las preocupaciones por el mañana;

— una nueva conducta de los hombres con sus semejantes: final de todo trato injusto con los otros, fraternidad en vez de dominio, reunión de los que estaban enemistados, paz que nace de la reconciliación, en una palabra: amor como camino que lleva al cambio radical del mundo;

— plenitud de la vida: pan y vino en abundancia para todos;

— liberación del dominio de la muerte.

Un símbolo clásico del reino de Dios, practicado con frecuencia por Jesús y usado en sus parábolas como imagen del reino de Dios, es el convite, imagen que sus contemporáneos podían entender fácilmente: reino de Dios significa alegría, comunidad, compartir, saciarse, unión con Dios.

### *1.3.5. «Ya» y «todavía no»*

¿Cuándo vendrá este reino? Si uno compara la descripción que acabamos de esbozar con los datos fácticos del mundo en que vivimos, se inclinará a tener el reino de Dios por pura esperanza del futuro. Pero, según el

testimonio del Nuevo Testamento, Jesús se distingue de todos los profetas anteriores a él sobre todo porque no sólo promete el reino de Dios para el futuro, sino también para el presente: ahora, en él y en todos los que se comprometen con él, acontece el reino de Dios.

Si se mira con más detalle, en el Nuevo Testamento se hallan dos series de afirmaciones paralelas:

Por una parte, parece que el reino de Dios es algo *ya presente:* «El reino de Dios ha llegado a vosotros» (Lc 11,20); «El reino de Dios ya está en medio de vosotros» (Lc 17,21).

Por otra parte, parece que el reino de Dios es algo *todavía pendiente, futuro:* los discípulos deben orar por la venida del reino: «Venga tu reino» (Lc 11,2; Mt 6,10). En la versión lucana de las bienaventuranzas se promete el reino de Dios a los pobres; entonces (esto es, en el futuro), serán saciados los que ahora están hambrientos, y reirán los que ahora lloran (cf. Lc 6,20s). En la última cena, Jesús se refiere al futuro (quizás un futuro que se cree muy próximo), cuando dice: «Ya no beberé más del producto de la vid hasta aquel día en que lo beba nuevo en el reino de Dios» (Mc 14,25).

Por tanto, el reino de Dios es ambas cosas: ya aquí y todavía no, ya operante y todavía pendiente, ya experimentable y todavía objeto de la esperanza. Esta tensión entre «ya» y «todavía no» (quizá mejor: «todavía pendiente») es lo que se quiere indicar cuando se dice que el reino de Dios es una realidad escatológica.

De todas maneras, el concepto «escatología» obtiene en esto un determinado contenido de significación: la escatología cristiana no tiene que tratar solamente —como se afirmaba con preferencia en la teología neoescolástica— de acontecimiento y estados situados totalmente en el futuro, sino que habla de experiencias que

los creyentes han hecho con Jesucristo, habla de una realidad que está operante, hoy, entre nosotros y al mismo tiempo despierta la esperanza de un futuro mejor.

De cara a la relación práctica del cristiano con el mundo y con la historia, ello significa: la fe en que el reino de Dios ya ha despuntado anima a poner en práctica, ya hoy, la nueva conducta, a colaborar ya en el cambio del mundo, a vivir ya ahora el reino de Dios. Para el que cree, el tiempo presente no es únicamente la sala de espera de un futuro mejor. La esperanza cristiana no es sólo un puro aguardar pasivamente. En cambio, el hecho de que el reino de Dios está todavía pendiente enseña que la esperanza no se da por satisfecha con realizaciones parciales. No se deja cortar a la medida de las posibilidades actuales. Se fundamenta en un Dios que creará la salvación total de toda la humanidad. La dialéctica entre lo presente y lo futuro es lo que constituye la dinámica propia de la esperanza cristiana. Ésta, porque tiene ante los ojos una promesa ilimitada, discutirá hoy los límites aparentes de lo posible y tratará de abrirlos. Pero, por el mismo motivo, es capaz de tomarse en serio los más pequeños avances: en ellos no ve lo definitivo, pero sí ya un anuncio de la gran consumación.

### *1.3.6. Este mundo y el otro*

Con una dialéctica semejante se ha de responder a la pregunta de si el reino de Dios es algo de este mundo o del otro. Por una parte, el reino de Dios no se agota en unas determinadas expectativas referidas a este mundo: no en la victoria sobre los romanos, como pensaban los zelotas, ni tampoco en el cumplimiento exacto de la

ley, como pensaban muchos rabinos. Un momento esencial es el perdón de Dios que anula todo pecado, y también pertenece al reino de Dios la resurrección de los muertos; ambas realidades, el perdón de Dios y la resurrección de los muertos, hacen saltar las fronteras de este mundo. Por otra parte, el reino de Dios no existe simplemente más allá de nuestra existencia experimentable y de nuestro orden social concreto. Pertenece al reino de Dios —en un sentido plenamente corporal— la curación de enfermedades físicas y la hartura, también física, del hambre (cf. Mt 14,13-21) y los numerosos relatos de curaciones). La conversión del publicano (el abandono de su conducta explotadora, cf. Lc 19,8), la supresión de las fronteras frente a los hasta entonces marginados (leprosos, prostitutas, cf. Mc 1,40; Lc 7,36-50), la reunión en el círculo de los discípulos de grupos enemistados (publicanos y zelotas, cf. Mt 10,2ss), la supresión de la diferencia entre sirvientes y señores (cf. Lc 22,25s), todo esto son cambios sociales reales.

Y todo esto se pone en marcha por medio de la proximidad de Dios. Su reinado no es simplemente del otro mundo, sino —así podría formularse— una realidad que está detrás de todas las realidades experimentables y que toman forma en este mundo; en ellas, el reino de Dios se concretiza, pero no se agota en ellas.

### *1.3.7. Estímulo para obrar*

¿Se puede o debe hacer algo para que venga el reino de Dios? De nuevo estamos ante una doble afirmación:

Por una parte, Jesús anuncia el reino de Dios como don. No propone a sus oyentes un plan para la instauración del reino de Dios, sino que proclama su domi-

nio; ya está aquí. Que la siembra brote, esto es del cuidado de Dios (cf. Mc 4,1-9. 26-29).

Por otra parte, Jesús exige una conducta conveniente al reino de Dios cercano: estar dispuestos a perdonar (cf. Mt 18,21-35), a reconciliarse con el hermano que «tiene algo contra ti» (cf. Mt 5,23), a entregarse personalmente en favor de los necesitados (cf. Mt 25,31-46; Lc 10,25-37), a amar incluso al enemigo (cf. Lc 6,27). La llamada a la conversión (cf. Mc 1,15) amonesta que aquel que no cambia de vida, que no se introduce en el reino de Dios, que no lo realiza en su vida, éste se queda fuera, no tiene parte en él. Los discípulos son enviados a anunciar el reino de Dios y curar a los enfermos: en su actividad de curación, el reino de Dios debe convertirse en realidad (cf. Mt 10,7s; Lc 9,2; 10,9).

Esto es, el reino de Dios no existe simplemente en «algún sitio», «objetivamente», sin tener nada que ver con su aceptación o rechazo, sino que precisa ser aceptado y realizado activamente por los hombres. Ello no está en contradicción con el hecho de que el reino de Dios sea un don y que Dios sea la garantía de su realización. Es don, primeramente, como oferta («el reino de Dios está cerca»), y sigue siendo don y gracia cuando los hombres consiguen realizarlo un poco. El saber que su iniciativa y garantía son de Dios descarga de los imperativos del éxito y de la desesperación; pero no hace superflua la actividad humana; la estimula.

### *1.3.8. Comparación con las promesas antiguas*

En la fe en el reino de Dios se concentran las antiguas esperanzas y promesas de Israel; asimismo, éstas se desarrollan, superan y, en parte, modifican.

La esperanza en «la tierra que mana leche y miel», se convierte en esperanza en el reino en el que todos son saciados y pueden vivir como hombres salvados. La esperanza en una proximidad protectora de Dios se desarrolla, ya en el Deutero-Isaías, en esperanza de perdón, y consigue su meta concreta en la fe en Jesús como Cristo. En este punto, se desarrolla también otra línea de esperanza: la esperanza en un hombre que personifica la proximidad, protección y donación de Dios, la fe en el rey constituido y guiado por Dios. En Jesús, el reinado de Dios se hace persona; él es *el* hombre que es una promesa para otros; ahora, la esperanza se erige sobre él, sobre su exaltación y victoria.

Como en el Antiguo Testamento, la escatología neotestamentaria también tiene su fundamento sobre experiencias históricas; en las experiencias hechas con Jesús de Nazaret, en los signos de la proximidad del reino de Dios, vistos en él.

Como en el Antiguo Testamento, hay también en el Nuevo una correspondencia entre promesa y llamada: el reino de Dios prometido debe y puede ser vivido ahora.

Es considerable el desarrollo de la esperanza veterotestamentaria en una posteridad, que en el Nuevo Testamento se convierte —al menos *a posteriori* se puede interpretar así— en esperanza de un futuro más allá de la muerte; pertenece al reino de Dios la resurección.

Se ha modificado la orientación nacional (esperanza en la victoria de Israel y la derrota definitiva de los enemigos). También en el Antiguo Testamento, junto a la perspectiva nacional, ya había esperanza en la salvación de todos los pueblos: Abraham es elegido para que todos los linajes de la tierra consigan bendición (cf. Gn 12,3); en las grandes peregrinaciones a Jeru-

salén, todos hallarán su paz (cf. Is. 2,3s). En la predicación de Jesús ya no se habla del juicio de condenación de los pueblos extranjeros, y en el Nuevo Testamento —naturalmente con un proceso de asimilación que se opera en el interior mismo de las comunidades cristianas—, las fronteras nacionales pierden su interés en el anuncio de la buena nueva (cf. Mt 28,19; Act. 10,34s; 1Tim 2,4).

### *1.3.9. Comparación con la literatura apocalíptica*

Con todo esto ya se ha insinuado cuáles son los contenidos de la esperanza del género apocalíptico (la salvación ya no está condicionada a la pertenencia a Israel) y la esperanza en la resurrección de los muertos, que, a su vez, representa una nueva forma de esperanza frente a las promesas antiguas, es decir, de una esperanza que cuenta con la acción de Dios, no sólo en victorias y éxitos, en purificaciones y nuevos impulsos de la propia historia de Israel, sino que cuenta también con una acción de Dios contra la corriente del desarrollo histórico, de una esperanza que hasta resiste un fracaso aparentemente claro de la historia.

Se rechazan, en cambio, el dualismo apocalíptico (el reino de Dios no viene sólo después de este mundo, sino también en él), y, relacionados con él, el pesimismo apocalíptico y el determinismo apocalíptico (el cambio hacia el nuevo eón no se puede calcular sobre la base de signos externos y objetivos; queda un espacio a la responsabilidad y libertad humanas).

El «reino de Dios», sin duda, un elemento de la predicación histórica de Jesús, sin embargo, no es concepto central más que en los evangelios sinópticos. En el Evangelio de Juan casi no se habla de él; le corresponde más bien el concepto de «vida»; pero este concepto tiene una orientación fuertemente individual.

En las cartas del Nuevo Testamento muy pronto se establece una equivalencia entre «reino de Dios» y «reino de Cristo» (cf., por ejemplo, 1Cor 15,24). Ello corresponde al cambio que se puede observar en todo el Nuevo Testamento que hizo que se pasara en la predicación de las comunidades cristianas de Jesús anunciador del reino de Dios al Cristo anunciado. Ambas predicaciones se fundan en el convencimiento de que el reino de Dios se ha hecho realidad en Jesucristo y por Jesucristo. En consecuencia, ahora se puede anunciar el reino de Dios anunciando a Jesucristo. También en consecuencia, la esperanza en la consumación del reino de Dios se convierte en esperanza en la venida de Cristo con gloria en su «parusía».

## 1.4. La parusía

El último escrito del Nuevo Testamento acaba con la promesa del Señor: «Sí, vengo pronto», y con la respuesta de la comunidad: «Amén. Ven, Señor Jesús» (Ap 22,20). La aclamación aramea *Marana tha* —generalmente[6] traducida por «Señor nuestro, ven»— está al

6. Otras traducciones: «Nuestro Señor ha venido» (al mundo, con humildad); «nuestro Señor está aquí presente» (en el culto, en la eucaristía). Cf. B. Sandvik, *Das Kommen des Herrn beim Abendmahl im Neuen Testament*, Zurich 1970, p. 13ss; 28ss; K. Lehmann, *Vollendung des Lebens - Hoffnung auf Herrlichkeit*, Maguncia 1979, p. 82-102.

final de la primera carta a los Corintios (1Cor 16,22). En la misma carta, la celebración de la cena del Señor se interpreta, no sólo como anuncio de la vida y muerte (pasadas) de Jesús, sino también como anuncio de su venida (futura): «Porque cada vez que coméis de este pan y bebéis de esta copa, estáis anunciando la muerte del Señor, hasta que venga» (1Cor 11,26; cf. 1Tes 1,9s). De esta manera, como ya vimos en el capítulo anterior, la consumación del reino de Dios, en la comunidad postpascual, se entiende de una manera personal: como esperanza en la venida de Cristo, en su parusía.

### *1.4.1. Significado de la palabra*

La palabra griega *parousia* significa originalmente tanto «presencia» como también «llegada». En el helenismo, la palabra se utilizó para designar la visita oficial y solemne del rey, sobre todo, en las ciudades provincianas. Seguramente esta imagen estaba en la mente, cuando en el Nuevo Testamento se introdujo la expresión de la parusía del Señor[7].

Por su contenido es todavía más importante el fondo veterotestamentario: la esperanza en el «día de Yahveh», en «aquel día» (como se dice con frecuencia), cuando Dios vendrá, intervendrá visiblemente en la historia, juzgará el mundo, pero, sobre todo, lo renovará totalmente, creará un nuevo cielo y una nueva tierra, instaurará una comunidad eterna e intensiva entre él y los hombres[8]. Para los cristianos del Nuevo Testamento, el

7. Cf., por ejemplo, Mt 24,3.27.37.39; 1Cor 15,23; 1Tes 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 2Tes 2,1.8; Sant 5,7; 2Pe 1,16; 3,4.12; 1Jn 2,28.

8. Cf., por ejemplo, Is 2,12-21; 11,10s; 13,6; Am 2,16; 8,9.13; Miq 2,4; además (referido al «día de Yahveh» aun cuando no lo mencione expresamente) Is 65,17-25.

día de Yahveh se convierte en el día de Jesucristo. La parusía de Dios tiene lugar en la parusía de Jesucristo.

El extranjerismo «parusía» se traduce de diversas maneras. Con frecuencia se habla del «retorno» de Cristo. Con esta traducción se contraponen su primera venida (en el nacimiento y vida terrena) y su partida (muerte y ascensión) con su nueva venida (al fin de los tiempos). Esta traducción podría tener la desventaja de sugerir algo así como «repetición» y de dar a entender el «intermedio» actual como tiempo de la ausencia de Cristo. En cambio, parusía no significa repetición de un suceso pasado, sino aumento y desbordamiento definitivo de la presencia de Cristo que ya es un hecho ahora. A ello corresponde mejor la fórmula «venida en gloria». Con esta fórmula se puede expresar tanto la relación como también la diferencia que hay entre los distintos estadios de la historia de la salvación cristiana: Cristo vino «en humildad», en la existencia del Jesús terreno; hoy viene «escondido», en el hermano que sufre (cf. Mt 25,40.45), donde dos o tres se hallan reunidos en su nombre (cf. Mt 18,20), en la celebración de la eucaristía, etc.; al final vendrá «en gloria», inmenso y poderoso, transformando todo el mundo. Finalmente, se podría definir la parusía de Cristo como *venida de Cristo que ha de transformar el mundo definitivamente.* Esta formulación tiene la ventaja de entender la parusía, no como un acontecimiento puramente cristológico (si es que esto existe), sino asimismo como algo que sucede en el mundo.

### *1.4.2. Estado de la cuestión*

Tal como actualmente viven su fe la mayoría de los cristianos (si se prescinde de algunas sectas cristianas), uno tiene la impresión de que la esperanza en la parusía no desempeña ningún papel importante. Ello se debe a varias razones.

Una de ellas, que aquí queremos considerar con más detalle, es que ya muy pronto en la historia de la Iglesia se separó la fe en la parusía de la fe en la consumación del reino de Dios, y que en el concepto de juicio, relacionado con la parusía, se puso en un primer plano el elemento del castigo. De esta manera, la petición por una próxima venida del Señor se convirtió en petición por su retraso. Y la esperanza en la parusía se convirtió en esperanza de superar sanos y salvos el paso a través de un final terrible (si es que realmente viene).

Otra razón es la discrepancia entre la expectativa de los primeros cristianos y la experiencia de la historia. Parece que los cristianos de las primeras generaciones creyeron que la venida del Señor había de tener lugar mientras ellos todavía viviesen. Mientras tanto han pasado casi dos mil años. Ante este hecho, ¿qué queda de la antigua expectativa? ¿Puede soportar la esperanza tamaño retraso sin palidecer y volverse insignificante?

Si se mira más de cerca, se ve que ya en el Nuevo Testamento se opera un cambio importante en la expectativa de la parusía. Mirar este cambio e intentar interpretarlo podría permitirnos reconocer la importancia que tiene la esperanza en la parusia para la existencia cristiana de hoy.

### *1.4.3. El cambio en el Nuevo Testamento*

#### 1.4.3.1. La espera de un fin próximo

La primera generación de cristianos vivía en la espera de un fin próximo. En este sentido habla, por ejemplo, la tradición de la palabra del Señor: «Os aseguro que no pasará esta generación sin que todo esto suceda» (Mc 13,30). Algo más reservado es el texto de Mc 9,1: «Os lo aseguro: hay *algunos* de los aquí presentes que no experimentarán la muerte sin que vean llegado con poder el reino de Dios». ¿Reacciona la comunidad cristiana con esta formulación al hecho de que algunos de entre ellos habían muerto? En todo caso, aquí se da a entender que se mantiene firme en el convencimiento de que Cristo vendrá todavía en esta generación. La cuestión sobre si Jesús mismo también estaba convencido y en qué sentido, podemos dejarla de lado. De todas maneras, la comunidad le entendió así. Así entendió ella su mensaje y su resurrección: el reino de Dios invade el presente, en nuestro tiempo tiene lugar «el día de Yahveh», nosotros vivimos la parusía. Sólo a partir de aquí se hace comprensible el problema que trata Pablo en la primera carta a los Tesalonicenses.

#### 1.4.3.2. Ampliación más allá de la muerte

En la comunidad de Tesalónica habían muerto algunos cristianos. De la inseguridad surgió la pregunta: ¿Ya no tienen parte desde ahora en la parusía? A ello responde Pablo en 1Tes 4,13-18. Su argumentación es muy distinta (casi al revés) de como nosotros haríamos hoy: no sólo nosotros, los que vivimos hoy, sino *tam-*

*bién* los muertos vivirán la parusía. Ellos presenciarán la desposesión de la muerte, *aun cuando* hayan muerto. Hay que observar que Pablo y los destinatarios de su carta siguen contando con la parusía de Cristo en su tiempo y durante su vida terrena. Pero la consideración de los difuntos amplía la perspectiva; la expectativa de la parusía se alarga más allá de la muerte. De esta manera, la fe en la resurrección de los muertos obtiene una mayor importancia, esto es, a causa de la esperanza en la parusía.

### 1.4.3.3. División de la historia

Una nueva experiencia de la Iglesia del Nuevo Testamento se tiene cuando aparece que mueren generaciones enteras y la historia sigue su curso. ¿Acaso se suspende la parusía? La respuesta de la fe que se encuentra para este problema (expresada particularmente en los escritos lucanos), es la división de la historia: Cristo volverá con toda certeza («de la misma manera que le habéis visto irse al cielo», Act 1,11). Pero ahora no es cuestión de estarse inactivos, cautivados por el pensamiento de la próxima parusía y con los ojos fijos en el cielo, sino de esperarle en la comunidad. Por esto, en los Hechos de los apóstoles, después de la ascensión de Jesús, los discípulos bajan del monte de los Olivos y van a Jerusalén, que, para Lucas, representa el lugar clásico de la comunidad (cf. Act 1,12-14). *Ahora* Cristo viene en la vida comunitaria de los cristianos, en la predicación de la Iglesia, en la partición del pan (cf. Lc 24,13-35). Su retorno para la consumación final se retrasa a un día lejano, el tiempo intermedio es el tiempo de la Iglesia.

### 1.4.3.4. Interpretación radicalmente presente

A este propósito, tiene un interés particular la historia del desarrollo de la redacción del evangelio de Juan. Si es cierta la interpretación de Rudolf Bultmann[9], la primera redacción del Evangelio de Juan estaría del todo determinada por una escatología presente: «aquel día» (de la venida del Señor) tiene lugar cada día, hoy, en la decisión de la fe, en la experiencia del Espíritu. No sólo en el último día, sino ya hoy tiene lugar el juicio en la decisión entre creer y no creer: «El que no cree ya está condenado» (3,18). El que cree ya «ha pasado de la muerte a la vida» (5,24). Ahora ya sucede la llamada final del Hijo del hombre que llama los muertos a la vida: «Llega la hora, *y es el momento actual,* en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios; y los que le hayan prestado oídos vivirán» (5,25). Ahora ya tienen «la vida eterna» (5,24). Así, ante una parusía que no llega, la fe en los novísimos pone en guardia contra el peligro de refugiarse en una esperanza pálida de un futuro lejano. Pero de este modo también pierde su relación con la historia. Parece como si ya no hubiese una parusía futura para la consumación de la historia del mundo.

### 1.4.3.5. Interpretación presente y a la vez futura

El Evangelio en esta forma radicalmente presente no fue aceptado por la Iglesia. Sin duda no se quiso ni pudo prescindir de la predicación de la parusía como

9. R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes,* Gotinga [17]1962, p. 162 y 196s; id., *Geschichte und Eschatologie,* Tubinga 1964, p. 53-64; versión castellana: *Historia y escatología,* Studium, Madrid 1974.

consumación del mundo que todavía estaba pendiente de realización. En la llamada redacción eclesiástica se añadieron al texto primitivo algunas afirmaciones sobre la escatología futura: «Llega la hora en que todos los que yacen en la tumba han de oír su voz...» (5,28s). «Yo los resucitaré en el último día» (6,39s; cf. 44.54). Así, pues, en la redacción «eclesiástica» del Evangelio de Juan, tal como lo tenemos hoy, se encuentran yuxtapuestas afirmaciones presentes y futuras sobre la escatología.

### *1.4.4. Interpretación de este cambio*

¿Cómo hay que entender la modificación, todo este cambio en la esperanza de la parusía en el Nuevo Testamento? Uno podría estar tentado de tener la expectativa de una parusía inmediata simplemente por un error de las primeras comunidades del que se fue distanciando poco a poco el Nuevo Testamento bajo la presión de las experiencias contrarias. No puede estar de acuerdo con esta explicación quien tome en serio la Biblia como fuente decisiva de la fe y, además, ve que la esperanza en la parusía constituye una parte esencial del contenido de la fe del Nuevo Testamento. Más bien hay que preguntarse por la continuidad de la fe más allá de sus cambios de expresión. Habrá que reconocer una correlación mutua entre la tradición de la fe y la nueva experiencia: no se trata de una simple corrección de la fe a partir de la experiencia, sino de una acción recíproca en la que tradición de la fe y experiencia se influyen mutuamente, interpretan y desarrollan. Las nuevas experiencias (la muerte de miembros de la comunidad, la historia que sigue su curso traspasando generaciones)

cambian la idea primitiva de la fe (la venida definitiva de Cristo tendrá lugar en nuestra generación); pero la fe en la parusía también transforma la experiencia de la historia: las situaciones en el interior de la historia, los encuentros de los hombres entre sí, la decisiones concretas ya se pueden experimentar como encuentros con el Señor que viene a nosotros, aun cuando la consumación definitiva de la historia todavía no se ha realizado. La tradición de la esperanza en la parusía no es la transmisión de un paquete concluido y atado, sino un proceso de aprendizaje que tiene tanta necesidad de las nuevas experiencias históricas como del impulso inicial y decisivo de la fe. En este proceso se aprende la tensión que hay entre el «ya» y «todavía no», que ya vimos al tratar el tema del reino de Dios y que evidentemente también hay que referirla a la parusía, pues ésta no es más que una traducción a lo personal de la esperanza del reino de Dios.

Así, pues, la fe en la parusía afirma los dos extremos:

1. *De cara al futuro:* vendrá el día en que Cristo reine. Existirá el mundo que él anunció y ya empezó con su vida: el reino de Dios. El mundo actual en que vivimos y en el que estamos íntimamente implicados, será transformado por su poderosa presencia: juzgado (en cuanto contrario a Dios) y consumado (en cuanto ya está marcado por el Espíritu de Dios). Nosotros mismos y nuestro mundo se han de entender a partir de nuestra condición de caminantes hacia este encuentro con Cristo, que, a su vez, ha de ser nuestra consumación.

2. *De cara al presente:* aun cuando la historia aparentemente siga su curso como si nada hubiese de suceder, nosotros, cada día, podemos y debemos contar

con el encuentro con Cristo: en la exigencia concreta del amor al prójimo, en la asamblea en su nombre, en la celebración de la eucarístia. Es el encuentro con el mismo Cristo con quien nos encontraremos al final cara a cara; el encuentro en el que optamos por o contra Cristo —y, en este sentido, ello ya es ahora un juicio—; el encuentro en el que crece nuestra comunidad de vida con Cristo —y, en este sentido, ello ya es una victoria sobre la muerte, resurrección y vida eterna—; el encuentro en el que ya ahora se transforma un trozo del mundo —y, en este sentido, ello ya es reino de Dios—.

Los dos aspectos forman una unidad. De esta manera, la esperanza en la parusía no queda despedazada en los cumplimientos fragmentarios de este tiempo; pero tampoco se desplaza a una lejanía indefinida; más bien convierte el presente en comienzo de la consumación esperada[10].

## 1.5. Resurrección de los muertos

Muchos piensan que la fe en una vida después de la muerte es todo y el único contenido de la esperanza cristiana. Éstos van a extrañarse de que hasta este momento no hayamos hablado de la resurrección de los muertos. Pero también se van a sorprender si echan una ojeada a la historia de la esperanza judeocristiana.

---

10. Otros dos intentos de interpretación, que, como el que hemos desarrollado aquí, también parten de que la expectativa de la parusía en el Nuevo Testamento representa una afirmación de fe irrenunciable y no superada: la relativización del factor tiempo (cf. 2Pe 3,8: «Un día es ante el Señor como mil años y mil años como un día»), y la teoría de Gerhard Lohfink según la cual la parusía acontece en la muerte de cada individuo. Para los dos intentos de interpretación cf. G. Lohfink, *Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung*, en G. Greshake - G. Lohfink, *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit*, Friburgo ³1978, p. 38-81; id., *Was kommt nach dem Tod?*, ibid., p. 185-200.

El Antiguo Testamento pasa casi por completo —con la excepción de sus escritos más tardíos— sin referirse para nada a la idea de una resurrección. Por otra parte, la fe en la resurrección no empieza con el Nuevo Testamento. En la predicación de Jesús, la resurrección no ocupa el lugar central. En cambio, en Pablo, ya se convierte en punto clave de la predicción cristiana.

Si en vez de recoger «argumentos escripturísticos» a favor de nuestra esperanza en la resurrección, posiblemente ya definida, sino que averiguamos la historia real de la esperanza dentro de la que creció la fe en la resurrección de los muertos hasta convertirse finalmente en un criterio decisivo de la predicación cristiana, si intentamos entender la lógica interna de esta historia, entonces veremos que en la esperanza de la resurrección se trata de algo más que de una simple existencia en el más allá, veremos que esta esperanza está íntimamente ligada con la esperanza en favor de este mundo y su historia, a lo que ya nos hemos referido.

A continuación vamos a centrar nuestra atención en los datos bíblicos. Después, en la segunda parte del libro (capítulo segundo), ya nos ocuparemos del desarrollo ulterior de la fe en la resurrección a lo largo de la historia de la fe cristiana, particularmente, de su relación con la teoría griega de la inmortalidad, es decir, cuando tratemos más directamente el tema del destino del individuo.

### *1.5.1. Historia de la esperanza antes de una fe en la resurrección*

Como ya vimos, la historia de la fe de Israel es en primer término una historia de una esperanza. Durante

mucho tiempo, la esperanza no se orienta hacia una resurrección de los muertos, ni tampoco hacia una vida individual más allá de la muerte. En la muerte se ve, más bien, un *límite* del espacio del poder de Dios. Se da una cierta idea de existencia después de la muerte, pero da la impresión de que esta existencia es más bien una no existencia. Los muertos no son más que sombras en las tinieblas. El reino de los muertos, el *sheol*, es la «tierra del olvido» (cf. Sal 88,11ss).

### *1.5.2. Sin embargo, esperanza más allá de la muerte*

Sin embargo, en Israel, la esperanza alcanza mucho más allá de la muerte. Las grandes promesas (tierra, posteridad, protección especial de Dios) dan articulación a una esperanza que sin duda se podía conjugar con la propia muerte, sin necesidad de tener que investigar sobre una existencia individual en otra vida.

Es muy instructiva la narración de la muerte del patriarca Jacob (Gén 48). Después que Jacob ha visto a su hijo y a sus nietos, puede morir en la fe en la fidelidad de Dios. En los hijos y en los hijos de los hijos tendrán cumplimientos las grandes promesas: los descendientes serán numerosos; conseguirán la tierra prometida; experimentarán la protección de Dios y se sentirán guiados por él. Jacob muere lleno de esperanza: Dios, que durante toda su vida se le ha manifestado como pastor y salvador, también dará un fruto a esta vida. Su esperanza se refiere al futuro de la tribu; en cambio, la propia suerte después de la muerte no parece plantear ningún problema. Quizá mejor dicho: la suerte de Jacob son sus descendientes. En sus hijos sigue viviendo («su nombre»), como también los padres que existieron antes de él.

Por esto, en el Antiguo Testamento, la posteridad tiene tanto interés. Morir sin hijos equivaldría a despedirse de la vida sin esperanza, sin futuro.

### *1.5.3. Los inicios de la fe en la resurrección*

Muchos siglos más tarde, las esperanzas políticas de Israel empezaron a ensombrecerse más y más y fue necesario elaborar la experiencia siempre más fuerte de sufrimiento, injusticia, situación desesperada: la experiencia de que llegar a una edad avanzada no está garantizada a todo hombre justo y temeroso de Dios; la experiencia de que la norma según la cual el éxito depende de la conducta de uno, largo tiempo tenida por válida, ya no está vigente, más bien tienen éxito los impíos, mientras que a los buenos les va mal; la experiencia, sobre todo, de la cruel dominación extranjera en el siglo segundo antes de Cristo, cuando se asesinó a los más fieles junto con sus propios hijos. La voluntad de perseverar, a pesar de todo, en la fe en la justicia y fidelidad de Dios hizo surgir la pregunta sobre la suerte de aquellos que murieron mártires por mantenerse fieles a Dios. Entonces, la esperanza empezó a orientarse hacia la vida del individuo después de la muerte. Así, bajo la presión de una experiencia llena de sufrimientos, creció la fe en la resurrección de los muertos y en una recompensa más allá de la muerte.

#### 1.5.3.1. El segundo libro de los Macabeos

En el segundolibro de los Macabeos (hacia 160 a.C.), hallamos esta fe ya formada claramente, así como el

pensamiento de que es oportuno rezar por los difuntos. En el capítulo séptimo, se narra el martirio de una mujer y de sus siete hijos, que prefirieron dejarse torturar y matar cruelmente antes de transgredir la ley judía. Todo el capítulo da testimonio de que en la situación más extrema la fe de los oprimidos y perseguidos en la fidelidad y poder de Dios significa esperanza en una resurrección y en una vida nueva y eterna. La esperanza en la resurrección aquí está fundada en la fe en la *fidelidad de Dios,* quien no deja perecer a los que mueren por fidelidad a su ley (cf. vers. 9), y en la fe en el *poder de Dios,* que supera el poder de los hombres: él es el rey del mundo, más aún, el creador de toda vida humana (cf. 22s; 28). A la fe en la resurrección se une la esperanza en una restauración de las relaciones familiares (cf. 29). Pero, según esta fe, sólo resucitan los justos (cf. 14). No obstante, los malhechores han de temer el castigo de Dios; el juicio de Dios los sorprenderá (cf. 34ss); no se reflexiona cómo será esto.

En el capítulo doce, se narra que después de la batalla, cuando se procedía a enterrar a los caídos, en sus vestidos se descubrieron unos amuletos que delataron idolatría. Acto seguido, Judas Macabeo organizó una colecta y mandó el dinero a Jerusalén para que se ofreciera un sacrificio de expiación para los caídos. En su comentario edificante, el narrador subraya: «Fue una acción realmente hermosa y noble, realizada con el pensamiento puesto en la resurrección. Porque, si no esperara que los caídos habían de resucitar, habría sido superfluo e inútil rogar por los muertos» (43s). En relación lógica con la fe en la resurrección está la plegaria por los muertos. De todas maneras, el tono polémico de la última frase denota que no todos están de acuerdo en la fe en la resurrección.

### 1.5.3.2. Daniel

El único texto del Antiguo Testamento *hebraico* que habla sin lugar a dudas de la resurrección (para la teología protestante, los libros de los Macabeos, escritos en griego, se tienen por libros extracanónicos), se halla en una visión del libro de Daniel sobre el fin del mundo (Dan 12,2s). Llama la atención, que, a diferencia del libro de los Macabeos, aquí se habla de una resurrección de *todos,* no sólo de los buenos, sino también de los malos.

### 1.5.3.3. Literatura apocalíptica extrabíblica

En la literatura apocalíptica extrabíblica, la fe en la resurrección se desarrolla ampliamente con todo detalle. Siempre se sitúa sobre el fondo de la gran tribulación del fin de los tiempos. Los motivos típicos del género apocalíptico que se repiten con frecuencia son: la tierra se abre, las piedras se rompen. Los muertos salen de los sepulcros o de las cavernas del mundo subterráneo. Los vivientes del fin de los tiempos reconocen a los muertos. Todos se reúnen para el juicio. Los cuerpos son transformados: los justos tienen un aspecto magnífico, no envejecen con el tiempo, «son como los ángeles y como las estrellas»[11], los malos ofrecen una apariencia atroz. No hay acuerdo en la literatura apocalíptica sobre si todos los muertos resucitan o únicamente los justos. (Pero también algunos autores apocalípticos no cuentan con una resurrección de los muertos;

11. Apocalipsis de Baruc siriaco 51,10.

sólo la última generación de este tiempo mundano verá el nuevo eón.)

#### 1.5.3.4. Fariseos contra saduceos

En el judaísmo del tiempo de Jesús, la resurrección de los muertos es un artículo de fe conocido, pero también discutido. Los fariseos lo afirman, los saduceos, que representan una teología más conservadora y sólo se atienen a la antigua tradición de la fe, lo rechazan. En el Nuevo Testamento, hallamos detalles de esta controversia en la disputa de Jesús con los saduceos (Mc 12,18-27) y en una escena del libro de los Hechos de los apóstoles: durante el interrogatorio de un proceso contra Pablo, éste se declara a favor de la esperanza en la resurrección de los muertos, que defienden los fariseos, desatando así una discusión tumultuosa entre los fariseos y saduceos presentes (cf. Act 23,6-9).

### *1.5.4. La tradición sinóptica sobre Jesús*

Según la tradición sinóptica, Jesús, igual que los autores apocalípticos y los fariseos, parte de la convicción de que los muertos van a resucitar en el final del tiempo. Esta resurrección abarca tanto a los pecadores como a los justos.

#### 1.5.4.1. La disputa con los saduceos

La fe en la resurrección de los muertos está especialmente tematizada y problematizada en la disputa de Jesús con los saduceos (Mc 12,18-27).

Los saduceos argumentan a partir de las Escrituras antiguas. Si uno toma, con seriedad, la ley de Moisés, no puede creer en una resurrección de los muertos: «Moisés nos dejó escrito que, si un hermano muere dejando mujer sin hijos, otro hermano suyo debe tomar esa mujer, para darle sucesión al hermano difunto. Pues bien, eran siete hermanos; el primero tomó mujer, pero murió sin dejar descendencia. También el segundo se casó con ella, pero murió sin dejar descendencia. Al final de todos, murió también la mujer. En la resurrección, cuando resuciten, ¿de cuál de ellos será mujer? Porque los siete la tuvieron por mujer». Con otras palabras: la ley de Moisés (observada por los siete hermanos de esta narración) sería un absurdo, si hubiese una resurrección. Por tanto, la fe en la resurrección es contraria a la Escritura (no debería estar permitido casarse dos veces, para no caer luego en una situación de poligamia) o absurda.

De hecho, la lógica de los saduceos es convincente, si se presupone que la resurrección significa una simple continuación de la vida actual. Jesús acomete precisamente contra esta suposición: «Cuando resuciten de entre los muertos, ni los hombres se casarán ni las mujeres serán dadas en matrimonio, sino que serán como ángeles en los cielos.»

Con estas palabras, Jesús expresa una convicción que también nos es conocida por la literatura apocalíptica contemporánea[12]. En la resurrección, los hombres serán transformados. Su comparación con los ángeles no significa (como más tarde, con frecuencia, este texto se interpretó equivocadamente) calificación moral alguna, ni tampoco una evaluación, ya válida para la vida

12. Cf. *supra*, p. 74.

terrena, de superioridad del celibato frente al matrimonio; más bien, según la idea que tenían los judíos de aquel tiempo, los ángeles no son mortales y, por tanto, no necesitan casarse y tener descendencia. La relación entre mortalidad, matrimonio y descendencia es precisamente el fundamento de la ley mosaica a la que aluden los saduceos; ésta pretendía dar una oportunidad póstuma a los que habían muerto sin hijos. Así, ya no es necesario que uno se preocupe más por una resurrección.

Jesús, más que reprochar a los saduceos que no comprendan las Escrituras, les reprocha que desconozcan a Dios: «Y en cuanto a que los muertos resucitan, ¿no habéis leído en el libro de Moisés, cuando aquello de la zarza, cómo le dijo Dios: Yo soy el Dios de Abraham y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob? Él no es Dios de muertos, sino de vivos. Estáis completamente en el error.» Jesús recurre a un texto de Moisés, al que se remiten los saduceos, y cita Éxodo 3,6. Pero da un sentido más amplio a este pasaje. En el antiguo Israel, como seguían creyendo los saduceos, Dios era realmente *sólo* un Dios de vivos, los muertos ya no pertenecían al ámbito de su poder, éstos «sólo» seguían viviendo en sus hijos. Pero, mientras tanto, como ya hemos visto, la fe había crecido en la confrontación con nuevas experiencias: la fidelidad de Yahveh tampoco abandona a los padres en la muerte. De esta manera, la expresión «Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob» también ha obtenido un nuevo contenido. En definitiva, la cuestión es cómo piensa uno de Dios. Los saduceos se aferran a las ideas primitivas; Jesús se pone del lado de los que tienen una imagen de Dios más desarrollada.

Por tanto, podemos asegurar que, para Jesús, la fe

en la resurrección de los muertos al final de los tiempos es una consecuencia de la fe en la fidelidad y poder de Dios. Para él, la vida de los resucitados no es una simple continuación de la existencia actual; será algo distinto. En estos dos puntos, Jesús no predica una nueva doctrina, sino que se manifiesta partidario de una convicción de fe que estaba muy difundida en su tiempo, si bien también era discutida.

### 1.5.4.2. El concepto más amplio: el reino de Dios

La novedad que Jesús predica, encarna en su persona y ofrece a los hombres, es el reino de Dios. En él serán desposeídos todos los poderes enemigos de Dios y de los hombres, también la muerte. Pero este reino abarca todavía más. No empieza únicamente en el último día; tampoco empieza únicamente en la muerte de cada creyente; el reino de Dios cambia, ya desde ahora, su vida. Forma parte de esto el que sea vencida la angustia de la muerte; pero también forma parte de esto la liberación de todos los poderes deshumanizadores de este mundo (ceguera, sordera, mudez, lepra, invalidez, posesión diabólica, pecado) y la capacitación para una vida realmente humana (para el uso de los sentidos, para poder andar, para el reencuentro con los otros, para la reconciliación y la comunidad). Todo esto constituye el reino de Dios y posibilita la nueva vida, a la que Jesús llama, una vida en confianza y amor. Junto al relato de la resurrección de uno o dos (en Lucas) muertos (Mc 5,22-43 par; Lc 7,11-17; Jn 11,1-44), en los evangelios se narran muchas curaciones. En el discurso de misión de los doce, junto al mandato «resucitad muertos», está también «curad enfermos, limpiad

leprosos, arrojad demonios». Pero el título general del conjunto reza: «Id y predicad: el reino de los cielos está cerca» (Mt 10,7s). Así, pues, el tema central de la predicación de Jesús es el reino de Dios; la liberación de la muerte es un elemento de esta predicación. Se entiende correctamente, si se mira en relación con los otros elementos que posibilitan una vida en la que uno pueda alegrarse.

### *1.5.5. Pablo*

También Pablo, por su herencia judeofarisaica, está familiarizado con la esperanza en la resurrección. Pero, en su primera predicación, ésta pasa a un segundo plano detrás de la expectativa de la parusía. Como él todavía cuenta para sí y para sus comunidades con la venida del Señor y su reinado definitivo en su tiempo, parece que al principio el pensamiento de la resurrección no es para él un tema tan importante. La situación cambia por la confrontación con dos exigencias: los casos de defunción en Tesalónica y una idea de la salvación más allá del mundo y su historia en Corinto.

#### 1.5.5.1. La primera carta a los Tesalonicenses

Ya nos hemos referido en el apartado 1.4.3.2 al problema que Pablo trata en 1Tes 4,13-18. La comunidad espera una pronta venida del Señor. Pero mueren cristianos antes de haber visto la parusia. ¿Estarán excluidos de la esperanza?

Pablo responde: los difuntos no están en desventaja respecto a nosotros. Cuando el Señor venga, entonces

«resucitarán primero los que murieron en Cristo», para ir al encuentro del Señor juntamente con nosotros, todavía vivientes, y estar con él para siempre. Se ve claramente de qué se trata: no de un *cierto* seguir viviendo, sino de estar presentes en la parusía, de poder estar definitivamente con Cristo. Como esta esperanza debe ser realmente válida para todos, por esto ahora la fe en la resurrección de los muertos se convierte en tema importante. La esperanza tiene un contenido más amplio, pero incluye la resurrección. Para Pablo, ésta se funda en el destino de Jesús, que a través de muerte y resurrección llegó a la gloria: «Porque, si creemos que Jesús murió y resucitó, de igual manera Dios, por medio de Jesús, llevará con él a los que ya murieron.»

### 1.5.5.2. La primera carta a los Corintios

En Corintio, hay miembros de la comunidad que dicen: «No hay resurrección de muertos» (1Cor 15,12), aun cuando, sin duda, confiesan la resurrección de *Jesús*. Es probable[13] que detrás de esta frase haya una interpretación entusiasta-espiritualista de la fe, una comprensión de la salvación tan concentrada en el presente que convierte la historia en banal, una comprensión de la salvación tan interiorizada que excluye su alcance corporal. Pablo no pone en duda la presencia del reinado de Cristo, pero para él también forma parte esencial de la salvación la consumación de la historia y la salvación del hombre total, corporal. Para esto

13. La investigación histórica no es unánime en este punto. Aquí sigo a P. Hoffmann, *Auferstehung der Toten*, en *Theologische Realenzyklopädie*, dir. G. Krause - G. Müller, vol. 4, Berlin 1979, p. 450-467, especialmente 454s.

Cristo murió y resucitó, no para la salvación de una existencia sin cuerpo ni historia. No se puede creer en la resurrección de Jesús y al mismo tiempo negar la resurrección de los muertos. «Y si se proclama que Cristo ha sido resucitado de entre los muertos, ¿cómo es que algunos de vosotros dicen que no hay resurrección de muertos? Porque, si no hay resurrección de muertos, ni siquiera Cristo ha sido resucitado» (ibid. 12s; cf. también 16). Este punto decide que la predicación cristiana se mantenga o caiga: «Y si Cristo no ha sido resucitado, vacía por tanto, es también nuestra proclamación; vacía también es vuestra fe» (14; cf. también 17).

Con la resurrección de Jesús, Pablo argumenta a favor de la resurreción de los muertos. Pero aquí se trata de algo más que de una simple inducción lógica de un caso particular a una regla general (como si la resurrección de Jesús fuese un «caso» con el que se pudiese demostrar la posibilidad de una resurrección general). La resurrección de Jesús inaugura una historia que llegará a su término cuando sean vencidos todos los poderes enemigos de Dios: «Las primicias, Cristo; después, los de Cristo en su parusía. Después será el final: cuando entregue el reino a Dios Padre, y destruya todo principado y toda potestad y poder... El último enemigo en ser destruido será la muerte» (23s.26). El que excluye esta esperanza histórica «no sabe nada de Dios» (34).

En la segunda parte del capítulo 15 se trata del carácter corporal de la salvación. La pregunta de los escépticos sobre cómo será el cuerpo de los muertos que resuciten, Pablo la responde con diversas comparaciones: con la imagen de la simiente que nace, si muere; con la imagen del «simple grano» que luego se convierte

en trigo; con la comparación entre los distintos seres vivientes (hombres, animales domésticos, aves, peces) que tienen aspectos muy distintos, con ser todos ellos seres vivientes; con la comparación entre el sol, la luna y las estrellas como distintas clases de luz (cf. 36-41). Con esto quiere decir que, así como en estos seres hay una identidad a pesar de tener formas muy distintas, también, después de la resurrección, habrá una existencia corporal totalmente distinta de la que hoy podemos imaginarnos, y, sin embargo, idéntica a nuestra existencia corporal presente. El cuerpo futuro, a diferencia del presente, será imperecedero; pero nuestro cuerpo actual no será substituido por otro, sino transformado en otro: «Nosotros seremos transformados. Pues esto corruptible tiene que ser vestido de incorruptibilidad; y esto mortal tiene que ser vestido de inmortalidad» (52s).

Pablo desarrolla más la imagen del «revestirse» en la segunda carta a los Corintios: «No queremos ser *des*vestidos, sino *sobre*vestidos, de suerte que lo mortal quede absorbido por la vida» (2Cor 5,4). Con otras palabras: la esperanza cristiana no pretende que la existencia actual sea simplemente arrinconada, echada, olvidada, en favor de otra existencia totalmente distinta, sino que esa, en su totalidad, sea elevada y transformada en una existencia indestructible.

En resumen, la confrontación con la experiencia de casos concretos de defunción y, sobre todo, la confrontación con una interpretación de la fe que considera banal el carácter corporal e histórico de la salvación, hace que la fe en la resurrección corporal de los muertos se convierta en criterio de la misma interpretación correcta del mensaje cristiano. También para Pablo, se trata, en último término, del reino de Dios, empezado

con Jesús y que se ha de consumar en su parusía, «para que Dios sea todo en todos» (1Cor 15,28). No se puede creer en este reino de Dios sin creer en la resurrección de los muertos. Sin embargo, lo que se subraya aquí es totalmente distinto de lo que hay en una conciencia estrecha de la fe (que no es extraño encontrar hoy día) según la cual el seguir viviendo del individuo después de la muerte constituye el contenido central de la esperanza, en cambio, el reino de Dios y su historia ya eficaz ahora quedan poco menos que olvidados.

## 1.6. El juicio

Íntimamente ligada con la fe en la parusía de Cristo está la fe en el juicio final. En el símbolo apostólico se dice: «Desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos» (Cf. también Act 10,42; 17,31). En la historia posterior de la fe, la relación con el juicio fue uno de los motivos que hizo que la parusía se temiera más que se esperara. Pero, en su origen, el pensamiento de que Jesucristo ha sido constituido el juez futuro representaba una afirmación clara de esperanza. Para mejor darlo a entender, vamos a retroceder en la historia y empezar por la esperanza del Antiguo Testamento en la acción de Dios como juez.

### *1.6.1. Esperanza en la justicia de Dios*

De Dios hay que esperar justicia. A él puede apelar el que ha sido víctima de injusticias; ante él, la culpa se desenmascara como culpa. Ésta es una convicción

fundamental de la fe en el Antiguo Testamento. Uno comprende que aquí se incluye una esperanza, tan pronto como uno se sitúa en el lado de los oprimidos, de los desposeídos de sus derechos. Muchos salmos atestiguan cómo los perseguidos injustamente reclaman su derecho a Dios (cf., por ejemplo, Sal 4; 7; 17; 26; 27; 35; 64).

Durante mucho tiempo, se piensa que en la historia del pueblo y en la vida del individuo hay una relación entre el obrar y la suerte en la vida. Si Israel observa la ley de la alianza, tendrá una larga vida y prosperará en el país que Dios le da (cf. Éx 20,12; Dt 5,16). Al justo Dios da prosperidad, «mientras va a la perdición la senda del impío» (Sal 1,6). «Quien siembra injusticia cosecha miseria» (Prov 22,8).

### *1.6.2. Esperanza en el día de Yahveh*

Pero el camino de sufrimiento de Israel (exilio), la confrontación con el dolor incomprensible de hombres justos (Job), la experiencia de que la cuenta entre el obrar y la suerte en la vida no siempre sale bien, hacen que la fe en la justicia siempre operante de Dios se convierta en esperanza en una futura intervención suya en la historia, esperanza en el «día de Yahveh». Dios vendrá y los pueblos enemigos comparecerán ante su tribunal de justicia (cf. Is 13-27). Pero también juzgará al mismo Israel. Pedirá cuentas del lujo, de la injusticia y de la idolatría en su pueblo (cf., por ejemplo, Is 2,6-4,1). También para Israel la venida del Señor será temible (cf., por ejemplo, Am 5,16-20 y sobre todo el capítulo 6).

Pero el objetivo del juicio no es el aniquilamiento

o un tormento sin límites, sino la purificación y salvación. Al final, resultará una nueva relación con Dios, y éste sentirá una nueva alegría con su pueblo: «¿Quién soportará el día de su venida? ¿Quién quedará en pie cuando él aparezca? Porque él será como fuego fundidor, como lejía de lavandero. Se sentará como fundidor a refinador de plata; purificará a los hijos de Leví y los acrisolará como al oro y la plata, y ellos serán los que ofrezcan al Señor una oblación como conviene. Entonces será grata al Señor la ofrenda de Judá y de Jerusalén, como en los días de antaño, como en los tiempos antiguos» (Mal 3,2-4). Aquí (cf. también Is 1,25; 48,10; Ez 22,17-22) encontramos la imagen del fuego que luego, en las representaciones cristianas del fin del mundo, llegará a tener una gran importancia (purgatorio, infierno). Hay que observar, en primer lugar, que el fuego tiene aquí claramente una función de imagen —junto con él aparece también la imagen de la «lejía de lavandero»—, y, en segundo lugar, que, en esta imagen, el fuego tiene una función purificadora. El juicio es ciertamente doloroso, pero no es fin en sí mismo, sino que apunta a la salvación.

En tiempo de los grandes profetas, se imaginaba el juicio divino (el día de Yahveh) como un acontecimiento intrahistórico: tendrá lugar en medio de catástrofes históricas, en derrotas políticas y militares, en el caos, el saqueo y los sistemas de dominio inhumano, etc. Todo esto ha de servir de prueba y purificación, para que Dios pueda dirigir de nuevo la historia en bien de un Israel renovado. Después, en la literatura apocalíptica, el día de Yahveh se convierte en el último día: en él se acaba la historia de este mundo.

### *1.6.3. Situación de decisión*

Sobre el fondo de las expectativas apocalípticas, se predica, en el Nuevo Testamento, el reino de Dios. Mateo y Lucas nos describen a Juan Bautista como predicador de penitencia que está del todo imbuido por el pensamiento de la proximidad del juicio (cf. Mt 3,10.12 par).

También en la predicación de Jesús, las palabras de amenaza desempeñan un papel: las imágenes del fuego, de las tinieblas, del llanto y el rechinar de dientes (cf., por ejemplo, Mt 7,19; 22,13; 24,51; 25,41). Pero, junto a estas amenazas, hallamos otros motivos de conversión: el requerimiento a no dejar pasar la oportunidad de la fiesta, a no quedarse fuera, cuando dentro se celebra la boda (cf. Mt 25,1-13; Lc 14,16-24), a la invitación a una vida magnífica en la que uno se siente *como hijo de Dios, semejante al Padre* (cf. Mt 5,45.48). Estas palabras muestran que la predicación de Jesús, a diferencia de la de Juan Bautista, invita más que amenaza. Pero la invitación crea una situación de decisión. El que no viene, el que no se aventura a la nueva vida, a la comunidad con Dios que se ofrece, a la alegría anunciada por Jesús, ése al final se queda fuera. Así, pues, con la proximidad del reino de Dios, también se aproxima el juicio. Todas las palabras de Jesús referentes al juicio se pueden entender como llamadas a la vigilancia ante esta situación de decisión.

Saber que el juicio está próximo tiene una eficacia liberadora. Da libertad interior frente a los poderosos de este mundo (cf. Mt 10,28). Relativiza y hasta prohíbe los juicios entre los hombres (cf. Mt 7,1).

### *1.6.4. El juez es Jesucristo*

Lo específico y más esencial de la teología del Nuevo Testamento sobre el juicio es que el juez que viene no es otro sino Jesucristo. Según Act. 10,42, aquí culmina toda la predicación apostólica: «Él es el constituido por Dios juez de vivos y muertos» (Cf. también Jn 5,22.27).

Como en todas las afirmaciones escatológicas, también en ésta se trata de algo más que de una simple información sobre el futuro, por ejemplo, sobre el reparto de papeles del espectáculo de fin del mundo. Se trata de la «orientación» de la historia universal, de la medida para la conducta decisiva en esta historia y de la perspectiva de la esperanza. Jesucristo juzgará y esto significa:

1. En fin de cuentas, la historia del mundo se decidirá *en el sentido de Jesús.* El futuro pertenece a aquel mundo que él anunció y practicó, al reino de Dios tal como Jesús lo entendió y explicó.

2. Jesucristo es la medida decisiva del juicio y también el criterio decisivo para saber qué conducta ética significa prosperar en la vida y cuál significa fracasar. El juicio dictaminará, si uno se ha comprometido con él o si le ha rechazado. Pero compromiso o rechazo no se realizan simplemente con palabras; más importantes son los hechos (cf. Mt 7,21-23). Ello se expresa gráficamente en el discurso del juicio Mt 25,31-46. Jesús, el Hijo del hombre, es el juez. Y la medida según la cual él juzga es precisamente la conducta que se podía observar en Jesús mismo: el prestar atención a los necesitados. «Tuve hambre, y me disteis de comer...». La ayuda omitida es el gran pecado: «... no me disteis de comer». El amor de Dios y el amor del prójimo son una sola cosa: «Todo lo que hicisteis

con uno de estos hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis». Pero como lo decisivo es la práctica, es más importante la atención prestada a la necesidad del prójimo que la motivación religiosa. «¿Cuándo te vimos hambriento...?» preguntan los hombres sorprendidos. Lo decisivo no es que pensaran en el juez, sino haber practicado el amor al prójimo.

3. Finalmente, el hecho de que Jesús sea el juez pone toda la fe en los novísimos y toda la conducta cristiana en una perspectiva de esperanza. El juez es el mismo que, como dice el libro de los Hechos de los apóstoles en un breve resumen del Evangelio, «pasó haciendo el bien y sanando a todos los oprimidos por el diablo» (Act 10,38), el que, en el evangelio de Juan, dice de sí mismo: «No vine a condenar el mundo, sino a salvarlo» (Jn 12,47). Si ahora se dice de él que es el juez del juicio final, uno podría pensar que entonces Jesús tendrá otro aspecto: el que antes fue redentor y salvador, al final será sólo vengador; más bien hay que pensar, que, en general, las afirmaciones sobre la escatología no se consiguen mirando hacia el futuro, sino de una historia de las experiencias de la fe (y de la fe en la fidelidad de Dios, que está a favor de esta historia); esto es, lo que va a venir siempre se ha de interpretar y partir de lo que hemos experimentado en la fe, y entonces, en nuestro caso concreto, no se ha de interpretar Jesús a partir del juicio (como si éste ya hubiese venido), sino al contrario se ha de interpretar el juicio futuro a partir de Jesús: será un juicio que tendrá el «estilo» de su juez, y el juez no es otro sino Jesucristo que hemos experimentado como redentor, como uno que, si bien es cierto que no exige nada contra la voluntad de nadie, pero todo él se agota en ser salvación y redención para todos.

### *1.6.5. Juicio ya ahora*

Finalmente, volvemos a encontrar en el Evangelio de Juan la escatología presente, de la que ya hablamos en el capítulo sobre la parusía: «Éste es el juicio: que la luz vino al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz» (Jn 3,19). El juicio tiene lugar ya en la decisión presente: en favor de la «luz» o en favor de las «tinieblas», en favor de la fe o en favor de la incredulidad, en favor del amor o en favor del odio. Pero, a su lado, está también la indicación del juicio futuro que viene, e incluso las dos perspectivas se encuentran en una misma fase: «El que me rechaza y no recibe mis palabras, *tiene ya* quien lo juzgue: la palabra que yo he anunciado, ésa lo *juzgará en el último día*» (Jn 12,48).

Reconocemos aquí la dialéctica típica de Juan entre el presente y el futuro, la dialéctica entre ser juzgado en el futuro y juzgarse a sí mismos en el presente. También en esta dialéctica está un punto de partida de la interpretación defendida en la teología actual del juicio como «autojuicio»[14].

### *1.6.6. La distinción entre juicio «universal» y «particular»*

La tradición teológica suele hablar de un doble juicio: el «juicio universal» al final de la historia, en el que todos los hombres serán juzgados y en el que será juzgado el hombre en su totalidad (con cuerpo y alma), y el «juicio particular», en el que se juzga a cada alma

14. Cf. *infra*, p. 154ss.

inmediatamente después de la muerte de cada hombre.

La Biblia no conoce esta distinción. Ésta, cuando habla del juicio se refiere, en general, al juicio sobre los pueblos o sobre toda la humanidad. Es verdad que el Nuevo Testamento acentúa que cada uno en particular ha de responder en el juicio por su vida personal (cf. Rom 2,6; 2Cor 5,10); también es verdad que el Nuevo Testamento interpreta la muerte de cada individuo como un ir ya hacia Dios o hacia Jesucristo (cf. Flp 1,23); pero un testimonio expreso de que haya un juicio «particular» distinto del juicio «universal» no se encuentra en el Nuevo Testamento.

Esta idea se desarrolló poco a poco en la época patrística. Si se mantenía, por una parte, que la historia del mundo había de ser juzgada en su final y, por otra parte, que la muerte de cada uno significa encuentro con Cristo y por esto también juicio sobre la vida, y si la experiencia constataba la gran distancia entre muerte y último día del mundo, era lógico suponer un encuentro con Cristo ya antes del juicio final. Así surgió la idea de los dos juicios. Facilitó la idea el hecho de empezar a interpretar la muerte como separación de alma y cuerpo y de suponer un estado intermedio del alma (entre la muerte y el juicio final)[15]: inmediatamente después de la muerte, el alma es juzgada, luego las almas de los justos están junto a Dios; hasta el día del fin del mundo no resucitarán los cuerpos de los muertos y se juntarán de nuevo con las almas; entonces, el hombre en su totalidad será juzgado. Esta idea ayudó sobre todo a entender el culto de los mártires. La gente se reunía junto a sus sepulcros y los veneraban antes del fin del mundo como santos que están con Dios.

15. Cf. *infra*, p. 139-146.

De todas formas, en los primeros siglos del cristianismo no hay acuerdo respecto a esta cuestión. Algunos padres de la Iglesia reservan sólo a los mártires el encuentro con Cristo inmediatamente después de la muerte; otros piensan que todos los difuntos están en una especie de prisión común hasta el juicio universal; en San Agustín, en cambio, hallamos la idea del estado intermedio del alma sin cuerpo y de los dos juicios para todos los difuntos. El punto de vista de cada uno desempeñó un papel importante: si se acentuaba sobre todo la consumación de la historia universal en el último día, entonces era necesaria una cierta reserva en hablar de juicio particular y estado intermedio (pues esto parecía quitar importancia al acontecimiento del último día); si se pensaba en primer término en el culto de los mártires y en el destino de cada difunto, entonces era necesaria la idea de un juicio particular. Pero los antiguos símbolos de fe confirman que el acento no estaba en el juicio particular, sino en el universal. Tanto el símbolo apostólico como el nicenoconstantinopolitano sólo hablan de juicio en relación con la parusía de Cristo.

En la teología medieval, la distinción de los dos juicios se convierte en tema principal, y, al fin, el acento se desplaza al juicio particular. El conflicto de Lyón (1274) enseña: Las almas de los hombres que mueren sin pecado «son recibidas inmediatamente en el cielo... No obstante, en el día del juicio, todos los hombres comparecerán ante el tribunal de Cristo en su cuerpo para rendir cuentas de sus propias obras» (NR 926s). La palabra «no obstante» muestra que se tiene conciencia de la tensión existente entre las dos afirmaciones. El concilio de Florencia (1439-1445) repite ampliamente el texto de Lyón, pero omite la indicación sobre el día del juicio para todos (DS 1304ss) marcando así un des-

plazamiento de acento: aumenta el interés por el destino de cada individuo y disminuye el interés por la consumación de todo el conjunto.

De todas formas, la historia del arte contemporáneo muestra que también la idea del juicio final está muy presente en la conciencia. En las puertas principales de muchas iglesias (en la baja edad media, también en ayuntamientos y patíbulos) se representa al juicio final, frecuentemente con intención de crítica social: entre los condenados hay papas, obispos y reyes.

La teología católica actual (K. Rahner, G. Greshake, G. Lohfink, W. Breuning y otros) tiende a comprender la distinción tradicional entre juicio particular y universal no como doctrina de la fe de la Iglesia, sino como *un* modelo de representación. Habla a favor de este modelo las circunstancias que condicionaron su aparición: así se pueden conciliar distintas afirmaciones de fe que están en tensión recíproca (los santos ya están con Dios, al final de los tiempos tendrá lugar el juicio para todos los hombres). Pero también se ven hoy los inconvenientes de este modelo: presupone la composición del hombre en cuerpo y alma (sobre los problemas de esta composición ya se hablará en la segunda parte de este libro), y, además, da la impresión de algo lógicamente insatisfactorio que un mismo hombre sea juzgado dos veces.

Así, pues, en la actualidad (simplificando mucho), coexisten dos modelos de representación. Junto a la representación de dos juicios realmente distintos (y un tiempo intermedio entre los dos), hay la representación de que se trata de un único juicio ante el que comparece el hombre después de su muerte y en el que asimismo experimenta el fin de la historia del mundo. Este juicio es para él «juicio particular», porque en él

descubre con claridad toda su vida personal y única, sus posibilidades particulares y condicionamientos, su relación individual con Dios; al mismo tiempo es para él «juicio universal», «juicio sobre todo el mundo», porque el hombre forma parte de la historia del mundo y ésta pertenece al hombre; con otras palabras, toda la humanidad es una urdimbre de relaciones que consta de los muchos individuos y no se puede imaginar sin estos, de manera que la consumación de un individuo también significa un poco consumación de toda la historia de la humanidad (y al revés); dicho de otra manera, nadie llega solo a Dios, sino siempre junto con los otros. En este modelo, juicio «universal» y «particular» no son más que dos aspectos de un mismo acontecimiento. Esta representación es posible si se prescinde de antemano tanto de reflexionar sobre el concepto de tiempo con vistas a la muerte y a lo que vendrá después («en la muerte se hunde todo el tiempo»[16]), como de investigar sobre un proceso temporal, pues en la escatología no se trata de un horario de los acontecimientos futuros.

### *1.6.7. ¿Juicio o reconciliación?*

Existencialmente más importante que esta cuestión que acabamos de tratar es hoy otra pregunta: Si la venida de Cristo con gloria (su parusía) significa la consumación del reino de Dios, y si el reino de Dios apunta hacia la salvación de todos los hombres, ¿cómo puede acabar la historia con un juicio? ¿Quedará al final de la historia disgregada en una parte donde llegue el reino

16. G. Lohfink, *Was kommt nach dem Tod?* (cf. *supra*, n. 10), p. 199.

de Dios y en otra donde el reino de Dios no pueda llegarse a imponer? ¿Forma parte del reino de Dios también la existencia de los condenados eternamente? O al revés, ¿sugiere la esperanza en el reino de Dios definitivo creer que la última palabra no es «juicio», sino «reconciliación»? Referida al destino de cada hombre esta pregunta significa: ¿Soporta la esperanza cristiana la suposición de que habrá condenados eternamente al sufrimiento? Como esta pregunta se plantea generalmente hoy de esta manera, así también se tratará en la segunda parte de este libro[17].

17. Cf. *infra*, p. 168-173.

## 2. *Futuro intramundano y esperanza escatológica en la teología actual*

### 2.1. El problema

En la puerta principal del edificio de las Naciones Unidas en Nueva York hay la inscripción: «Forjarán azadones con sus espadas y hoces con sus lanzas. No alzará la espada nación contra nación ni se adiestrarán más en la guerra.» Esta visión de futuro del profeta Isaías (Is 2,4) se escogió como imagen de esperanza para los esfuerzos internacionales por la paz después de los horrores vividos en la segunda guerra mundial. ¿Tiene la fe en el Dios de las promesas bíblicas algo que ver con la búsqueda de la humanidad por un futuro mejor? ¿Qué relación hay entre los cuidados, temores y esperanzas ante el futuro de la humanidad con la esperanza escatológica en la parusía, el juicio y el reino de Dios? ¿Ha de buscar la fe cristiana la tierra prometida, el reino de la paz, en el interior de su historia o sólo más allá de la historia? ¿Tiene la escatología cristiana algo que decir sobre a dónde va la historia universal, sobre las probabilidades de éxito de los esfuerzos humanos para instaurar en esta historia un mundo mejor (paz, justicia, pan y lugar para todos, convivencia fraterna) o al menos para evitar lo peor

(despiadadas luchas por la repartición de los territorios, autodestrucción de la humanidad)? ¿Podría la fe cristiana avivar las esperanzas intramundanas? ¿Podría darles una orientación? ¿Podría ayudar a superar la resignación que se va generalizando? ¿O apunta la esperanza cristiana hacia un futuro totalmente distinto y puramente más allá del mundo?

En la tradición cristiana se encuentran puntos de vista muy distintos. Karl Rahner recuerda a los antiguos monjes de la costa escita que tejían de día cestas de junco y de noche las deshacían, para pasar así sin pecar el tiempo de espera para la eternidad, y pregunta, si desde un punto de vista cristiano esto alcanza ser una imagen válida del trabajo del hombre en el mundo. En la espiritualidad de aquellos monjes parecía que toda obra humana no era más que «combustible del futuro incendio del mundo»[18], y en ningún caso material de construcción del futuro mundo prometido por Dios. Los documentos eclesiásticos más recientes hablan un lenguaje distinto.

## 2.2. Documentos eclesiásticos recientes

En la encíclica *Populorum progressio* (sobre el desarrollo de los pueblos, 1967), el papa Pablo VI traza la imagen de una humanidad solidaria del futuro: «No se trata únicamente de superar el hambre y hacer cesar la pobreza. La lucha contra la miseria, por necesaria que sea, no es suficiente. Se trata de construir un mundo, donde todo hombre, sin distinción de raza, re-

18. K. Rahner, *Über die theologische Problematik der «Neuen Erde»*, en id., *Zur Theologie der Zukunft* (Deutscher Taschenbuch-Verlag WR 4076), Munich 1971, p. 183-193, aquí 189.

ligión, origen, pueda llevar una vida plenamente humana, libre de la esclavitud por parte de otros hombres y libre de una naturaleza no suficientemente dominada; un mundo donde la libertad no sea una palabra sin contenido, donde el pobre Lázaro pueda sentarse a la misma mesa del rico» (n.° 47). Esta imagen no ha de ser simple sueño de un lejano mundo celestial, sino que debe enseñar los cambios necesarios para hoy. La encíclica exige una nueva mentalidad precisamente de los países ricos (estar dispuestos al sacrificio y a esfuerzos incansables) y asimismo unas medidas políticas concretas (por ejemplo, convenios entre países pobres vecinos, fortificación de las autoridades internacionales). A los escépticos, Pablo VI responde: «Muchos quisieran tener tales esperanzas por utópicas. Pero podría ser que su realismo se demuestre equivocado, que no hayan reconocido la dinámica de un mundo que quiere vivir más fraternalmente, de un mundo que, a pesar de su ignorancia, sus errores, sus recaídas en la barbarie, su apartamiento del camino de la salvación, sin tener conciencia clara de ello, se va acercando a su creador. Este camino hacia una mayor humanidad exige esfuerzos y sacrificios. También las contrariedades aceptadas por amor a nuestros hermanos contribuyen al progreso de toda la familia de los hombres» (n.° 79). Con reserva, pero sin lugar a dudas, aquí se da una interpretación teológica a la dinámica del desarrollo histórico actual.

La constitución pastoral del concilio Vaticano II *La Iglesia en el mundo de hoy (Gaudium et spes,* 1965) concluye el capítulo sobre «El trabajo humano en el mundo» (capítulo III) con la sección sobre «La tierra nueva y el cielo nuevo» (n.° 39). En ella se ponen claramente en relación los esfuerzos en favor de un futuro intramundano («preocupación por la organización de

esta tierra», «progreso terreno», «un orden mejor de la sociedad humana») con los contenidos de la esperanza escatológica («una tierra nueva y un cielo nuevo», «resurrección de los muertos», «reino de Dios»). También hay que decir que el texto tiene una fuerte tensión en su contenido. Por una parte admite continuidad y correspondencia: no sólo permanecerá el amor, sino también lo que el amor haya hecho; el cuerpo creciente de la nueva familia humana (aumento de relaciones y pactos internacionales) podría dar una idea en esbozo de cómo será el mundo (es decir, el mundo que espera la fe cristiana); todos los resultados de nuestros buenos esfuerzos (no sólo serán valorados y recompensados por Dios como material de prueba, sino que) se encontrarán de nuevo en la consumación del reino de Dios. Por otra parte, el texto persevera en la idea de distinción y discontinuidad: la figura de este mundo pasa; podría suceder que el hombre conquistase todo el mundo, pero se precipitase él mismo a la perdición; se ha de distinguir claramente el progreso terreno del crecimiento del reino de Dios.

Esta dialéctica de relación y al mismo tiempo no identidad la hallamos formulada todavía con más fuerza en la declaración final del sínodo de Wurzburgo «Nuestra esperanza» (1975). Por una parte afirma: «Es cierto que la imagen que tiene la esperanza cristiana del hombre nuevo en el reino de Dios tiene una relación profunda con las ideas de futuro que han movido y mueven los movimientos políticos y sociales de libertad y liberación de la edad contemporánea; uno no puede ni debe arbitrariamente distanciarse de ellos.» Por otra parte dice: «Sin embargo, sus promesas no son idénticas, por ejemplo, con el contenido de las utopías sociales y políticas que esperan y apuntan hacia un nuevo hombre y una

nueva tierra, hacia una consumación feliz de la humanidad como resultado de lucha y procesos sociohistóricos. Nuestra esperanza aguarda una consumación de la humanidad del poder transformador de Dios como acontecimiento del final de los tiempos, cuyo futuro Jesucristo ya empezó para nosotros de una manera irrevocable» (I,6). Según la declaración del sínodo, la esperanza cristiana es una fuerza crítica y productiva que va en dos direcciónes: crítica frente a la indiferencia por el desarrollo social, pero también crítica frente a un ingenuo optimismo de progreso y frente a la idea de que se puede prescindir del mensaje del reino de Dios y al mismo tiempo prometerse las esperanzas sobreabundantes de futuro que se sugieren en este mensaje.

### 2.3. Posturas teológicas

La dialéctica que se observa en la constitución del Concilio y en la declaración del Sínodo, refleja una parte de la discusión en la teología actual. Uno se encuentra ante una gran cantidad de posturas, en parte, abiertamente opuestas y, en parte, complementarias; el espectro variado de teorías cambia rápidamente; pero todas son operantes en la conciencia de la fe cristiana de hoy. Los cambios frecuentes (también hay teólogos que se corrigen a sí mismos en cortos intervalos de tiempo) ciertamente no acontecen al margen de las influencias del desarrollo general de la sociedad y de las corrientes de pensamiento que hay en este desarrollo (no puede ser de otra manera: la tradición de la fe no se puede transmitir «químicamente pura» y aislada de todo, siempre tiene que estar en relación recíproca, crítica y productiva con nuevas experiencias); pero también en las

distintas posturas siempre se pueden reconocer determinados acentos de la tradición bíblica.

Para obtener una vista panorámica de la muy variada y complicada discusión teológica actual, vamos a presentarla de forma muy simplificada en seis modelos a la manera de xilografías esquemáticas. Las figuras del texto quieren ayudar al lector a representarse unos conceptos que son de sí sumamente abstractos.

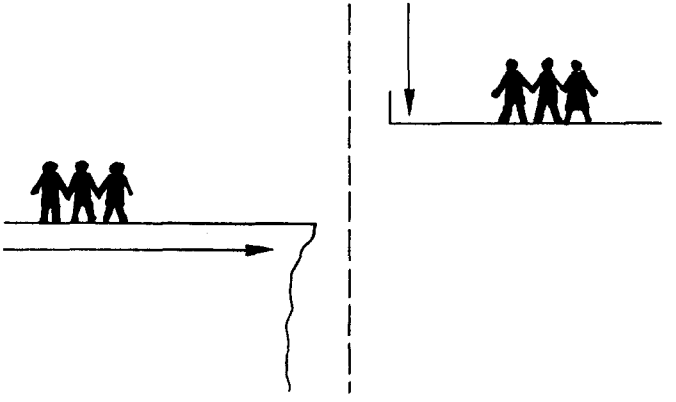
### *2.3.1. Ruptura y creación nueva*

Empezamos con la postura de la neoescolástica. Ésta entiende la escatología como «tratado de los novísimos», casi algo así como la descripción objetiva de un país lejano o como el reportaje anticipado de un futuro lejano. Parte de un concepto de historia dividida en bloques: hay una separación clara entre el presente y el futuro; de momento, los «novísimos» todavía no son aquí. La introducción de los *eskhata* es exclusivamente un asunto de Dios. En este contexto no se puede hablar de una actividad humana. El futuro esperado está situado en otro nivel que los objetivos de nuestros esfuerzos actuales por el futuro. Por otra parte, en esta escatología domina una visión pesimista de la historia del mundo. Su fin se describe como un infierno cósmico (generalmente como «incendio del mundo»). El temor y la esperanza se concentran intensamente en el destino del individuo. La cuestión fundamental no es: ¿llegaremos a conseguir un mundo perfecto?, sino: ¿me salvaré de la destrucción y entraré en el nuevo mundo?

Esta postura se orienta mucho en la literatura apocalíptica. Tiene en común con ella una tendencia general al pesimismo frente al mundo actual, la distinción estric-

ta entre el presente (eón viejo) y los acontecimientos esperados (comienzo del eón nuevo), y, en relación con estos dos puntos de acuerdo, la falta de perspectiva de acción (los hombres únicamente toman parte pasiva en la consumación). En cambio, esta postura teológica no está animada por el aliento de tensión que se encuentra en la literatura apocalíptica, pues, ahora, el final parece estar en un futuro muy lejano. De aquí que la escatología neoescolástica dé la impresión de pesimismo ante el mundo, pero sin conmover.

Consecuencias de este punto de vista podrían ser, por una parte, un cierto desinterés de los creyentes piadosos por el progreso técnico y social de la humanidad (esto debe parecerles como los trabajos de renovación de una casa, que no valen la pena, cuando se sabe que ésta está destinada a ser demolida); y, por otra parte, la poca relevancia de la fe para los que se comprometen por el progreso técnico y social. Como esbozo de este primer modelo se podría retener lo siguiente:



En los *eskhata* se interrumpe la historia del mundo. El mundo viejo se hunde; el nuevo empieza en otro nivel.

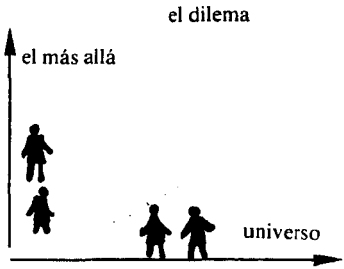
### 2.3.2. *Evolución hasta la consumación*

Precisamente este desinterés de los creyentes por el progreso de la humanidad y esta irrelevancia de la fe para los hombres dedicados a promover el progreso con sus esfuerzos preocupó al jesuita francés y científico Pierre Teilhard de Chardin († 1955). Él ve «a un lado el grupo de aquellos que proyectan sus esperanzas hacia un estado u objetivo absoluto situado más allá y fuera del mundo. Y a otro lado, el grupo de aquellos que ponen estas mismas esperanzas en una consumación interna del universo sensible». El antiguo conflicto entre los «servidores del cielo» y los «servidores de la tierra» se ha agudizado desde que apareció la idea de la evolución: ahora, «los creyentes de la tierra han despertado realmente y se han erigido en representantes de una auténtica forma de religión, toda ella cargada de esperanzas sin límites, de esfuerzos y renuncias». Así, Teilhard se ve ante el dilema: «despreciar el mundo y huir de él o quedarse en el mundo para dominarlo y perfeccionarlo»[19].

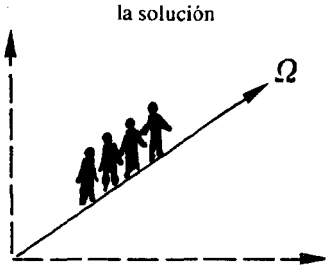
Para él la solución está en la unión de su visión cósmica con la fe en la revelación. La visión cósmica está totalmente determinada por la idea de la evolución: desde la geogénesis (aparición de la tierra), pasando por la biogénesis (aparición de la vida) y la noogénesis (aparición del espíritu) se va realizando el desarrollo del cosmos y en él la elevación del hombre. Dentro de la historia de la humanidad se puede observar a su vez que, después de milenios marcados por la diferenciación, la separación y la lucha, una nueva tendencia empuja hacia la unidad: el desarrollo divergente de antes ahora converge hacia un objetivo, el punto «omega» (última

19. P. Teilhard de Chardin, *Reflexiones sobre el progreso*, en id., *El porvenir del hombre*, Taurus, Madrid ⁴1967, p. 79-102, aquí 97.

letra del alfabeto griego), el perfeccionamiento y coronación de toda la evolución. En este punto omega, Teilhard reconoce al Cristo encarnado y consumador del mundo por su parusía. El pensamiento de la parusía es el motivo teológico dominante de Teilhard. Se basa en Col 1,16: «En él fueron creadas todas las cosas... todas las cosas fueron creadas por medio de él y con miras a él», y, con 1Cor 15,28, hace consistir la consumación en que «Dios sea todo en todos». El Cristo encarnado es la fuerza secreta que empuja la evolución hacia una unidad siempre mayor; asimismo, Cristo, en cuanto Señor de la parusía, desde el fin atrae la historia hacia su consumación. Toda la historia del mundo es un proceso gigantesco de «cristificación», la noogénesis desemboca en la «cristogénesis». Así, «en último término, la perfección ultrahumana de la evolución que presiente el neohumanismo coincide en concreto con la coronación de la encarnación esperada por todos los cristianos... el «hacia arriba» cristiano se une... con el «hacia adelante» humano. Y al mismo tiempo, en la medida en que la fe en el mundo, recobra todo su poder de atracción y conversión»[20].




Los «servidores del cielo» tienden hacia arriba, los «servidores de la tierra» hacia adelante.




El «hacia arriba» cristiano se une con el «hacia adelante» humano.

20. Id., *El corazón del problema*, l.c., p. 319-330, aquí 329.

### 2.3.3. *Escatología radicalmente presente*

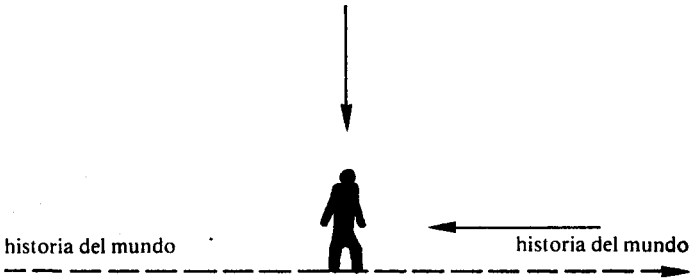
Desde un nivel totalmente distinto, el exégeta protestante de Nuevo Testamento Rudolf Bultmann († 1976) intentó mostrar la relevancia de la escatología: mediante la desmitologización y la interpretación existencial. Según él, no se trata de una catástrofe cósmica al fin de la historia ni tampoco de acontecimientos y situaciones lejanas, sino de lo que acontece aquí y ahora en el creyente. «El sentido de la historia está aquí, en el presente, y si el presente de la fe cristiana se comprende como presente escatológico, entonces se realiza el sentido de la historia. El que se lamenta diciendo: «Yo no puedo ver ningún sentido en la historia y por esto mi vida, que está entreverada en la historia, es absurda», tiene que ser amonestado: «No mires a tu alrededor en la historia universal; más bien tienes que mirar en tu propia historia personal. En cada presente tuyo está el sentido de la historia que no puedes mirar como espectador, sino únicamente en tus decisiones responsables. En cada momento dormita la posibilidad de ser un momento escatológico. Tú tienes que despertarlo»[21].

Aquí se reconoce la escatología radicalmente presente de la primera redacción del Evangelio de Juan. No es una casualidad: Rudolf Bultmann ocupa un puesto importante en la investigación de la historia de la redacción del Evangelio de Juan y sin duda tuvo para ello un interés teológico particular.

Su interpretación ayudó a muchos cristianos, que (marcados por el pensamiento o la sensibilidad de la filosofía existencialista) no se preguntaban por unos su-

21. R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tubinga 1964, p. 184; Versión castellana: *Historia y escatología*, Studium, Madrid 1974.

cesos objetivos, sino por lo que concierne al individuo en la predicación cristiana. De esta manera, los *eskhata* se convirtieron en algo muy cercano, muy «existencial», pero desmundanizado. Dicho con más exactitud: en el interés por la concentración en el ahora y la decisión interna del individuo se desvanece la problemática de una determinación de la relación entre la esperanza cristiana y las perspectivas de futuro para el mundo.




Concentración sobre el ahora y sobre el individuo: lo escatológico está en el presente de cada uno. La historia del mundo (ya) no es historia de la salvación.

### *2.3.4. Una esperanza que cambia la sociedad*

#### 2.3.4.1. «Teología de la esperanza»

En el movimiento de apertura de los años sesenta, escribió el teólogo sistemático protestante Jürgen Moltmann su *Teología de la esperanza*[22]. Para Moltmann, la Biblia está «llena a desbordar de esperanzas mesiánicas para el futuro de la tierra»; pero la tradición de la fe

22. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, Munich 1969; versión castellana: *Teología de la esperanza*, Sigueme, Salamanca ³1977.

cristiana olvidó mucho tiempo esta esperanza de contenido mundano; puso el objeto de la esperanza en el más allá, y la escatología llevó «una existencia estéril y extraña como tratado final de la teología dogmática cristiana»[23].

Según Moltmann, también la interpretación existencial de Rudolf Bultmann pasa de largo sin dar con la esencia del hombre: le pasa por alto la relación esencial del hombre con la historia. «No es posible hablar de la existencia creyente en una esperanza y apertura radical y al mismo tiempo tener el "mundo" por un mecanismo o por un conjunto de causalidades cerrado en sí mismo en una confrontación objetiva con el hombre. Con esto desaparece la esperanza en la esperanza del alma solitaria en la prisión de un mundo de piedra... Sin una escatología cosmológica no es posible hablar de una existencia escatológica del hombre»[24].

Como para Teilhard, para Moltmann la fe cristiana se une con una fuerte esperanza en favor de este mundo y su historia; pero, a diferencia de Teilhard, Moltmann ve esta esperanza, no fundada en una seguridad ofrecida por las ciencias naturales, en hechos empíricos o en «tendencias amables de la naturaleza», sino únicamente en la «fidelidad de Dios que cumple su palabra de la promesa»[25].

Para Moltmann, promesa es el concepto fundamental correspondiente a la esperanza. En la historia de Israel, se puede aprender cómo las promesas de Dios «abren los horizontes de la historia»[26]. «Por esto... el presente... no es el presente de lo absoluto donde uno

23. Ibid., p. 11.
24. Ibid., p. 60.
25. Ibid., p. 332.
26. Ibid., p. 95.

pueda quedarse, sino que es la línea fronteriza de un tiempo que avanza hacia un objetivo en el horizonte cambiante de la promesa»[27]. Así habla una fe cristiana del futuro prometido por Jesucristo. En la resurrección del crucificado, la fe ha «visto» el futuro de Jesucristo, «no la eternidad del cielo, sino el futuro precisamente de la tierra, sobre la que está su cruz»[28]. Por esto, el que espera no puede resignarse nunca «con las leyes y obligaciones de esta tierra»[29].

La importancia práctica de esta «teología de la esperanza» se ve clara sobre todo en la relación entre cristianismo y sociedad. Según Moltmann, la paralización secular de la esperanza para el mundo estuvo acompañada de la adaptación a la sociedad respectiva y hasta a su transfiguración religiosa, en cambio, con el redescubrimiento de la esperanza se desata una libertad crítica y movilizadora que empuja constantemente a la protesta y al éxodo de cada situación imperante.

### 2.3.4.2. «Teología política»

Una tendencia semejante fue desarrollada casi al mismo tiempo por el profesor católico de teología fundamental Johann Baptist Metz bajo el título de «teología política». Con esto se entiende el «intento de formular el mensaje escatológico bajo las condiciones de nuestra sociedad actual»[30]. «Las promesas escatológicas

27. Ibid., p. 98.
28. Ibid., p. 16.
29. Ibid., p. 17.
30. J. B. Metz, *Kirche und Welt im Licht einer «politischen Theologie»*, en id., *Zur Theologie der Welt*, Maguncia/Munich 1968, p. 99-116, aquí 99; versión castellana: *Teología del mundo*, Sigueme, Salamanca 1970.

de la tradición bíblica —libertad, paz, justicia, reconciliación— no toleran una privatización. Obligan siempre de nuevo a una responsabilidad social»[31].

### 2.3.4.3. «Teología de la liberación»

En Latinoamérica, la confrontación inmediata con la praxis social y la actividad concreta de la Iglesia trasladaron estas ideas (que en Centroeuropa se trataban de forma más teórica) a la «teología de la liberación». Como dice Gustavo Gutiérrez, uno de sus teólogos más conocidos, los cristianos de Latinoamérica, que participan en el proceso político de liberación, «están convencidos de que el reino de Dios es incompatible con la situación actual de injusticia, y que éste sólo se puede implantar en Latinoamérica si se destruyen las estructuras actuales»[32].

La teología de la liberación protesta contra la reducción de los conceptos «salvación», «reino de Dios», «redención» y «pecado» a lo puramente religioso; según ella, estas palabras centrales de la fe tratan más bien de realidades que abarcan al hombre en su totalidad, la situación histórica total y por esto también las estructuras sociales. «El progreso terreno o —para evitar este término poco expresivo— la liberación del hombre y el crecimiento del reino de Dios se dirigen hacia una completa comunidad de los hombres con Dios y de los hombres entre sí. Las dos cosas tienen un mismo objetivo. Pero sus caminos no siguen paralelos uno a otro, ni en sentido convergente. El crecimiento del reino es un

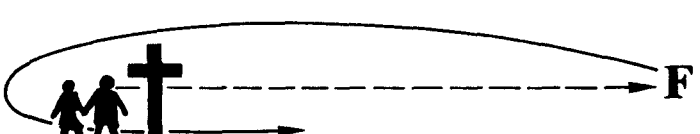
31. Ibid., p. 105.

32. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1977, versión alemana *Theologie des Befreiung*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz-Munich [3]1978, p. 124.

proceso que se realiza históricamente *en* la liberación...»[33]

Aun cuando Gutiérrez acentúa la implicación de redención y liberación, de salvación y realidad intrahistórica, no llega al extremo de identificar estos conceptos; al menos no son para él idénticos. También él se mantiene en la dialéctica que ya encontramos en los textos del Vaticano II y del sínodo de Wurzburgo: «No identificamos nada. Sin embargo, sin iniciativas históricas de liberación el reino de Dios no podrá crecer, y el proceso de liberación sólo con el advenimiento del reino vencerá las raíces de la opresión y de la explotación del hombre por el hombre. Pero el reino permanece siendo sobre todo un don»[34].

Los motivos bíblicos que inspiran la teología de la liberación son —igual que en Jürgen Moltmann— las promesas proféticas del Antiguo Testamento con su eficacia de movilización histórica, en particular, el motivo del éxodo (últimamente también —por la experiencia de nuevas opresiones de las dictaduras militares— el motivo de la cautividad), y, sobre todo, el reino de Dios predicado por Jesús.




La esperanza ve el futuro del crucificado en la fe en la resurrección, hace que uno tome conciencia de la distancia entre promesa y realidad presente y pone al creyente en movimiento para cambiar este mundo en dirección del futuro prometido.

33. Ibid., p. 171.
34. Ibid.

### 2.3.5. *Autotrascendencia posible de la historia*

En los diversos estudios de temas escatológicos de Karl Rahner se dejan entrever muchas de las provocaciones mencionadas hasta aquí. Rahner tomó parte en el diálogo cristiano-marxista de los años sesenta; trabajó en la redacción de los textos conciliares del Vaticano II y después del Concilio siguió trabajando en su estudio, sobre todo el del problema que plantea la dialéctica a la que antes nos referimos. ¿Cómo se conjugan las dos series de afirmaciones que explicamos más arriba[35]? Esta cuestión que constituye el núcleo de todo nuestro problema es precisada y agudizada por Karl Rahner como no hizo ninguno de los autores antes mencionados: «¿Es el mundo que hace el hombre únicamente el "material" de una confirmación moral, que permanece indiferente en sí mismo, y que es simplemente suprimido cuando llega lo definitivo del reino de Dios? ... ¿O entra este ...mundo, bien que "transformado" de una manera incomprensible, en el mismo *eskhaton* propiamente dicho? ...¿Somos autores de lo definitivo? ...¿Penetra la historia material y corporal, bien a través de la muerte y de la transformación radical, en lo definitivo?»[36] Karl Rahner se ve obligado por el diálogo cristiano-marxista a formularse esta pregunta: «nosotros los cristianos tenemos que dejarnos interrogar... por el marxismo, hasta qué punto nosotros los cristianos tomamos en serio el mundo que se nos ha encargado construir»[37].

Rahner no se decide simplemente por uno de los dos extremos, para luego abandonar el otro como tradición

35. Cf. *supra*, p. 97s.
36. K. Rahner, *Über die theologische Problematik* (cf. *supra*, n. 18), p. 188s.
37. Ibid., p. 189.

superada. Él se mantiene en la dialéctica. Por una parte: el reino de Dios «no es únicamente el incentivo constante de la historia y su simple punto final asintótico, que no tiene otra función que la de mantener la historia en movimiento». Es más bien obra de Dios; «vendrá» y pondrá fin a la historia y la «sublimará». Por otra parte, empero, esta venida del reino de Dios se puede pensar como la «autotrascendencia de la historia»[38]. La obra de Dios no tiene por qué significar forzosamente interrupción de la historia de los hombres; puede ser más bien que la historia se supere a sí misma hacia un futuro (indescriptible desde nuestro presente), que sea a su vez absolutamente futuro de Dios, pero en el que la historia de la humanidad sea absolutamente conservada, elevada, hecha definitva.

La implicación y diferencia de la perspectiva escatológica y de la futurológica se expresan claramente en el binomio de Rahner «futuro intramundano - futuro absoluto». Con el concepto «futuro intramundano», Rahner quiere decir lo que en una época determinada todavía no se ha conseguido, pero que es fundamentalmente posible conseguir dentro de la historia, «lo que el hombre creativamente inventa, se propone como utopía, planifica y realiza y obliga a entrar en el mundo espacial y temporal que le ha sido dado»[39]. Aquí se trata naturalmente siempre de individualidades categoriales, de elementos y estructuras de este mundo. En cambio, «futuro absoluto» ya no significa una consumación parcial del mundo, sino total, que lo abarca todo, esto es, trascendental. Rahner llama a Dios mismo el futuro absoluto. No se ha de confundir el futuro intramun-

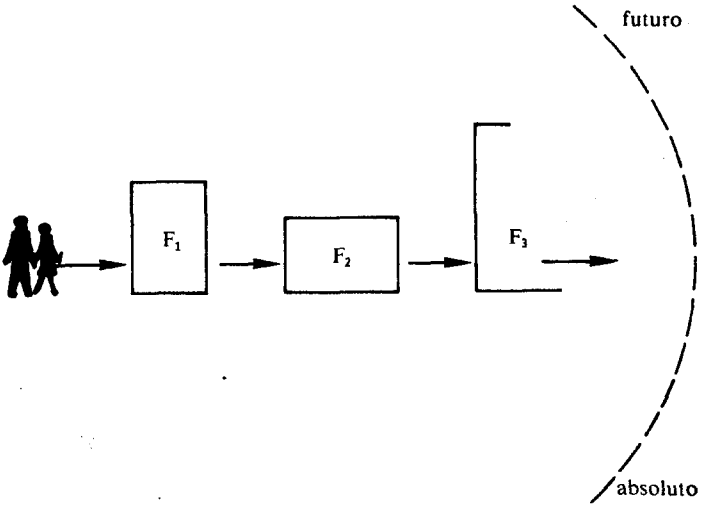
38. Ibid., p. 190s.

39. Id., *Docta ignorantia futuri*, l.c., p. 210-228, aquí 218.

dano con el absoluto, pero tampoco separar simplemente el uno del otro. En cuanto el futuro intramundano siempre es el resultado de la planificación y creación humanas, permanece —incluso mirado desde un punto de vista puramente empírico— en gran parte obscuro y abierto: precisamente porque el progreso trae consigo nuevas condiciones de otros progresos que antes no eran previsibles, y porque las posibilidades y la libertad humana crece constantemente ante estas posibilidades. En estas obscuridad y apertura, en principio totalmente inevitables, Rahner ve una indicación de todos los futuros intramundanos a un futuro no disponible y absoluto. Y al revés, en todos los proyectos de futuro siempre se piensa y apunta hacia el futuro absoluto y ello es el motor de todos los esfuerzos intramundanos de futuro.

Según esto, la teología cristiana tiene una doble tarea (importante para la praxis social). Al mismo tiempo ha de recordar la dirección hacia el futuro y que este futuro está abierto. Por una parte, la esperanza en el futuro absoluto exige utopías concretas, intramundanas e históricas que critican la situación actual, que inquietan la historia y la empujan hacia adelante; por otra parte, la teología, frente a todas las utopías perfeccionistas, tiene la tarea de ser guardiana de la *docta ignorantia futuri* (docta ignorancia del futuro): ningún objetivo intramundano futuro se puede absolutizar. «El cristianismo, por medio de su esperanza en un futuro absoluto, preserva al hombre de la tentación de perseguir con *tal* violencia sus afanes de futuro intramundano que cada generación sea brutalmente sacrificada en beneficio de la próxima, y así sucesivamente, de forma que el futuro se convierta en un Molok ante el que se sacrifica el hombre real en aras de lo que nunca es real y siempre está por conse-

guir... El cristianismo hace comprensible por qué incluso *el* hombre, que ya no puede contribuir de forma palpable a la consecución del futuro intramundano, conserva su dignidad y significación intangible»[40].




La fe en Dios como futuro absoluto exige y relativiza a la vez las siempre nuevas esperanzas de futuro intramundano.

### 2.3.6. *Historia de la esperanza como historia de la cruz*

No sólo la teología latinoamericana de la liberación, después de unos comienzos llenos de esperanza, se vio confrontada con una perspectiva nueva y sombría —a la que respondió, como hemos dicho, con la «teología de la

40. Id., *Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen*, l.c., p. 149-159, aquí, 156.

cautividad»—; también ante la teología europea surgió una nueva provocación: cuando el cambio de tendencia de los años sesenta hace que dominen de nuevo las preocupaciones y temores sobre las esperanzas optimistas del decenio anterior.

Ello no condicionó un cambio radical en la teología de la esperanza, pero sí una modificación. Ahora, Moltmann y Metz acentúan con más fuerza la cruz. «La esperanza cristiana no es un optimismo ciego. Es una esperanza vidente: ve el sufrimiento, y sin embargo cree en la libertad. Sólo a través del sufrimiento y el sacrificio, la esperanza se convierte en una esperanza prudente», escribe Moltmann, en 1970[41]. En 1972, publica su teología de la cruz bajo el título: *El Dios crucificado:* «La teología de la cruz, como quiero demostrar, no es otra cosa que el reverso de la teología de la esperanza...». «Pues, la esperanza pascual no sólo ilumina hacia adelante, sino también al mismo tiempo hacia atrás, hacia los campos de los muertos de la historia, y, en ellos, en primer término, hacia el crucificado»[42].

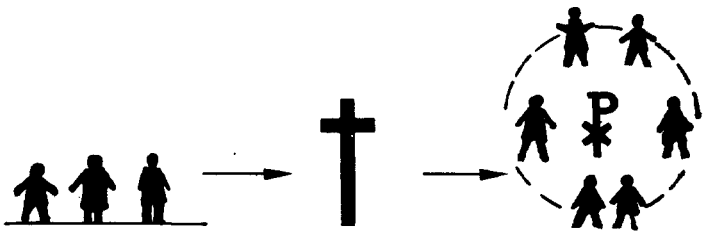
La declaración del sínodo de Wurzburgo «Nuestra esperanza», que fue esbozada por Metz, se refiere al sufrimiento y a la injusticia, que ya no se pueden borrar de este mundo: «Finalmente, no hay felicidad de los hijos que pueda reparar el sufrimiento de los padres, y no hay progreso social que reconcilie la injusticia experimentada por los que ya murieron» (I,3). En el mismo texto, la historia de la esperanza es comprendida como historia del sufrimiento: «Esta historia de la esperanza en la que Jesús se manifiesta como el hijo viviente de

41. J. Moltmann, *Umkehr zur Zukunft*, Munich 1970, p. 14; versión castellana: *Conversión al futuro*, Marova, Madrid 1974.

42. Id., *Der gekreuzigte Gott*, Munich ³1973, p. 10 y 150; versión castellana: *El Dios crucificado*, Sigueme, Salamanca ²1977.

Dios, no es una historia ininterrumpida de éxitos, no es una historia de vencedores, según nuestros valores. Es más bien una historia de sufrimientos, y sólo en ella y por ella podemos hablar los cristianos de aquella felicidad y de aquella alegría, de aquella libertad y de aquella paz, que el Hijo nos ha prometido en su mensaje del «padre» y del «reino de Dios» (I,2).

Aquí se vuelve (positivamente) a la literatura apocalíptica, que podía formular la esperanza en el reino de Dios incluso a la vista de la catástrofe total y de la muerte. La imagen de la muerte y resurrección de Jesús se convierte en el modelo de una posible «muerte» del mundo y de una salvación de este mismo mundo por Dios. Sería falso pensar que así, en el fondo, se vuelve otra vez a la visión del mundo resignada y pesimista a la que se había llegado en la época anterior a Teilhard de Chardin. Más bien se trata de mantener la fe en la venida del reino de Dios y la lucha contra la injusticia y el dolor, aun cuando no haya éxito visible y el desarrollo que se puede observar no dé ocasión alguna de optimismo. Se trata de una capacidad y disponibilidad de sufrir al servicio de una esperanza que no se resigna con el sufrimiento.



Esperanza en un nuevo mundo, aun cuando éste haya de nacer de la muerte del viejo: historia de la esperanza, aun cuando historia del sufrimiento.

## 2.4. Resultado provisional

Si uno ha seguido un poco o reflexionado sobre la discusión de los últimos decenios, ¿qué afirmaciones teológicas se pueden sostener hoy? Intentaré dar una respuesta en catorce tesis:

1. La humanidad está en camino hacia una consumación. La historia no acaba en el vacío; más bien hay que decir que tiene un futuro, esto es, en último término, un futuro feliz. No tiene razón la sospecha del absurdo, sino la esperanza.

2. La consumación del mundo está garantizada por Dios. La esperanza no depende del proceso favorable o desfavorable de lo que se puede observar en la historia universal ni tampoco de la valoración optimista o pesimista de este proceso. El fundamento de la esperanza está más allá de lo empírico: en la fe en las promesas de Dios. Dios mismo establecerá su reinado.

3. No es posible describir con detalle el mundo futuro consumado ni tampoco la manera como será consumado. Todas las afirmaciones que se hagan sobre ello tienen el carácter de imágenes, de analogías.

4. Las promesas bíblicas, empero, indican una dirección hacia dónde hay que buscar el reino de Dios que viene: liberación de los atormentados, justicia también para los oprimidos, vida para todos, perdón, reconciliación, paz, justicia, amor entre todos.

5. El hombre, frente a este futuro prometido, no es simple espectador; su conducta actual participa en la formación del mundo que viene.

6. La promesa del reino de Dios permite y exige una crítica del estado actual del hombre y del mundo. Evidentemente, esto no sólo es válido para hoy, sino para todo presente, mientras haya historia.

7. La esperanza en la consumación del mundo motiva una acción que esté más de acuerdo con las promesas de lo que lo está el presente. La esperanza hace surgir utopías y provoca a su realización.

8. A partir del contenido de las promesas no se pueden trazar planos y estructuras concretos de futuro, pero sí deducir orientaciones sobre el camino que hay que tomar.

9. La fe en que Dios es quien consuma el mundo relativiza tanto las utopías concretas como también las estrategias de planificación. Todos los objetivos son parciales; todas las estrategias necesitan fundamentalmente revisión.

10. La fe en la resurrección de Jesús crucificado nos capacita para mantenernos en la esperanza, incluso a la vista de fracasos parciales o totales, y para mantenernos en el compromiso en favor de un mundo mejor, inspirado por esta esperanza. La fe ayuda a superar las dos formas de desesperación: la resignación y el camino de la violencia.

11. También la libertad, el destino y el futuro del individuo tienen su importancia insustituible. No se pueden saldar con la preocupación por el futuro del mundo.

12. Dentro de este cuadro de afirmaciones son posibles distintas representaciones sobre el proceso futuro de la historia de la humanidad: *evolución* hasta la armonía plena, *in*rrupción causada por una autodestrucción de la humanidad (muerte por crecimiento, muerte atómica...) o por una acción de Dios cualitativamente nueva, así como todos los matices posibles entre estas dos posiciones.

13. Aun cuando la esperanza cristiana no conoce la *manera* de la consumación, establece, sin embargo, una relación entre el obrar actual y el mundo futuro. Aun

cuando la venida del mundo prometido esté únicamente garantizada por Dios, el obrar humano entra también en él. El amor vivido hoy también ayuda a dar forma a la consumación.

14. Por esto no es conciliable con la esperanza cristiana la idea de que todos los esfuerzos por un mejoramiento de las condiciones de vida en este mundo son superfluos (porque la consumación ha de ser obra de Dios), como también (el extremo contrario), la idea de que se puede o debe convertir un objetivo concreto de futuro intramundano (por ejemplo, un determinado tipo de sociedad) en objetivo definitivo de la historia.

Para acabar, una imagen que modifica algo el motivo bíblico de la ciudad nueva[43]: la esperanza tiene ante los ojos la ciudad nueva prometida. Y dice: hemos sido llamados a colaborar en su construcción. Ciertamente no podemos predecir cómo va a seguir el proceso de edificación hasta el final. Es posible que mucho de lo que construyamos, quizás todo, se derrumbará. Pero nuestro esfuerzo no será en balde. La ciudad se edificará. Dios cuida de ello. Tampoco no sabemos exactamente cómo son los planos definitivos de la obra. Quizás al fin, cuando veamos la ciudad acabada, sus calles, plazas, casas y puertas nos admiraremos de cómo ha salido todo en comparación con lo que nos habíamos imaginado. Pero no veremos que Dios barre simplemente los productos de nuestras obras para substituirlas por las suyas propias; sino que reconoceremos en la ciudad formada por Dios las piedras (y tal vez incluso los planos) en las que habíamos trabajado. Y por esto será *nuestra* ciudad.

---

43. Cf. *infra*, p. 181.

## Bibliografía


Bultmann, R., *Geschichte und Eschatologie*, Tubinga ²1964; trad. castellana: *Historia y escatología*, Studium, Madrid 1974.

Bussmann, C./Nocke, F.-J., *Zukunft* (Fernstudienlehrgang für katholische Religionspädagogik, Studienbrief 1/6), Tubinga ²1978.

Greshake, G., *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen 1969.

Greshake, G./Lohfink, G., *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit*, Friburgo de Brisgovia ³1978, en G. Greshake, *Endzeit und Geschichte* 11-37; G. Lohfink, *Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung:* 38-81).

Gutiérrez, G., *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1977; trad. alemana: *Theologie des Brefreiung*, Munich-Maguncia.

Heinen, W./Schreiner, J. (dirs.), *Erwartung - Verheißung - Erfüllung*, Wurzburgo, 1969.

Hoffman, P., *Auferstehung der Toten*, en «Teologische Realenzyklopädie», dir. por G. Krause/G. Müller, 4, Berlín 1979, 450-467.

Kerstiens, F., *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens*, Maguncia 1969.

Knörzer, W., *Reich Gottes. Traum - Hoffnung - Wirklichkeit*, Stuttgart 1970.

Liedke, G. (dir.), *Eschatologie und Frieden*, 3 vol., Heidelberg 1978.

Luz, U., Basilea, en: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, dir. por H. Balz/G. Schneider, vol. I, Stuttgart 1980, 481-491.

Marsch, W.-D., *Zufunkt*, Stuttgart 1969.

Metz, J.B., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Maguncia 1977 (espec. §§ 4, 6, 7 a 10); versión castellana: *La fe en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979.

Moltmann, J., *Theologie der Hoffnung*, Munich 1964; trad. castellana: *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca ³1977.

Nocke, F.-J., *Eschatologie. Fragen nach der Zukunft der Menschheit*, en *Konturen heutiger Theologie*, dir. por G. Bitter/G. Miller, Munich 1976, 213-236.

Rahner, K., *Zur Theologie der Zukunft*, Munich 1971.

Scherer, G./Kerstiens, F./Schierse, F.J. y otros autores, *Eschatologie und geschichtliche Zukunft*, Essen 1972.

Schmidt, W.H./Beckker, J., *Zukunft und Hoffnung*, Stuttgart 1981.

Schmithals, W., *Die Apokalyptik*, Gotinga 1973.

Schnackenburg, R., *Gottes Herrschaft und Reich*, Friburgo ³1963.

Schnackenburg, R. (dir.), *Zukunft. Zur Eschatologie bei Juden und Christen*, Düsseldorf 1980.

Teilhard de Chardin, P., *El porvenir del hombre*, Taurus, Madrid ⁴1967.

Vögle, A., *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970.

*Parte segunda*

# *Esperanza individual*

# *1. Muerte*

La muerte, como fin de la vida terrena, no es lo único ni siquiera —si bien con frecuencia se ve así— lo central del mensaje cristiano. En el centro de la predicación de Jesús está el cambio de la *vida*, el hacer posible la confianza y el amor en la perspectiva de la proximidad del reino de Dios. Por esto hasta aquí hablamos con detalle sobre la esperanza en el éxito de la vida y en el éxito de la historia de la humanidad. Pero la muerte es un tema inevitable. Es la experiencia más segura de los hombres; cuando queremos asegurar la verdad de una afirmación, decimos que es «segura como la muerte». Cuanto más nos interesamos por la suerte de cada hombre en particular —y esto lo hacemos hoy sin duda con más intensidad que, por ejemplo, en el Antiguo Testamento—, tanto más la muerte pone la esperanza en tela de juicio. Por esto, la teología que quiere reflexionar sobre la esperanza, tiene que ocuparse también de la muerte.

La teología tradicional siempre hacía tres afirmaciones sobre la muerte: 1) todos los hombres han de morir; 2) la muerte es el final de nuestra condición de peregrinos; 3) la muerte es una consecuencia del pecado. En la teología más reciente se ha redescubierto otro

aspecto importante que durante mucho tiempo la teología dogmática no tuvo en cuenta: el hombre no sólo puede y debe padecer la muerte, sino también «hacerla». Esta afirmación es la que expresa con más claridd que el discurso cristiano sobre la muerte formula una esperanza. Finalmente hay que preguntar qué significado teológico tiene la descripción de la muerte, corriente en la tradición católica, como «separación de cuerpo y alma». De ahí salen los cinco puntos de este capítulo.

Además, hoy hay que reflexionar sobre dos cuestiones de actualidad: *a)* pacientes que estaban «clínicamente muertos» y pudieron ser «reanimados», relatan sus vivencias entre «muerte» y «reanimación». ¿Pueden ser tenidos por testigos válidos del más allá? ¿Cómo hay que interpretar estos relatos desde un punto de vista teológico? *b)* El nuevo encuentro con las religiones orientales ha despertado un nuevo interés por la teoría de la reencarnación. ¿Cómo se aviene esta teoría con la escatología cristiana? Ambas cuestiones tienen algo que ver con la doctrina tradicional de la muerte como «final de nuestra condición de peregrinos». Por esto se tratarán en relación con este punto.

### 1.1. Todos los hombres han de morir

Todos los hombres han de morir. Esta afirmación está testificada en la Escritura y en la tradición (cf. Rom 5,12; NR 354). Se puede discutir, si es siquiera una afirmación teológica. Primero, porque esta frase no dice nada más que lo que todo el mundo ya sabe sin fe ni teología, y, segundo, porque el carácter inevitable de la muerte no es el tema propiamente dicho —tampoco en los textos bíblicos—, sino más bien el pre-

supuesto, el fondo obscuro de la experiencia, ante el cual se anuncia el mensaje de la salvación. En todo caso, esta afirmación tiene una *función* importante. Ponen en claro, como dice Hermann Volk, que «todas las interpretaciones de la existencia humana que excluyen la muerte, son por este motivo no existenciales y no dignas de crédito»[44]. La existencia humana es esencialmente existencia para la muerte.

Con esto, no por fuerza se afirma algo puramente negativo. La afirmación admite también un contenido positivo. Si es cierto que la vida con el tiempo se «gasta», entonces podría ser una consumación altamente adecuada y conforme al sentido del movimiento vital el «gastar» activamente esta vida a favor de otros. (Quizás esto se vea más claro en el punto cuarto de este capítulo.)

## 1.2. Muerte como «final de nuestra condición de peregrinos»

Cuando el lenguaje de la fe llama «estado peregrino» a la vida entre el nacimiento y la muerte, con ello quiere significar: estar en camino, tiempo de las decisiones. Su contrario es: ya haber llegado, ya estar decidido. Por tanto, la afirmación corriente en la tradición teológica que dice que «la muerte es el final de nuestra condición de peregrinos», quiere decir que con la muerte acaba el tiempo de decidir. En el momento de la muerte se decide la dirección y el valor de la vida. La muerte no es sólo el final de la vida, sino también lo que confiere a ésta un carácter definitivo. Con ella,

44. H. Volk, *Tod. Theologisch*, en H. Fries (dir.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, vol. 2, Munich 1963, p. 670-679, aquí 671; versión castellana: *Conceptos fundamentales de la teología*, 2 vols., Cristiandad, Madrid, ²1979.

la existencia humana obtiene su peso pleno: vivo una sola vez. He de decidirme. Las oportunidades no vuelven a nuestro antojo. Mis decisiones se convertirán en definitivas.

Como fundamento bíblico de esta afirmación, se suele referir a las llamadas del Nuevo Testamento a la vigilancia y las exhortaciones a aprovechar el tiempo y a actuar de manera decidida (cf., por ejemplo, Mc 13,33-37; Mt 25,13; Jn 9,4; Ef. 5,16; Col 4,5). Es verdad que estas palabras no se refieren directamente a la limitación de la vida humana por la muerte en general y válida en todo tiempo, sino a la importancia singular de la situación concreta de salvación, que es la situación en que se pronunciaron estas palabras; pero, si la afirmación «la muerte es el final de nuestra condición de peregrinos» en el fondo no quiere decir otra cosa que la irrepetibilidad de esta vida y la importancia eterna de las decisiones tomadas en ella, entonces hay que decir que su contenido está, al menos, muy cerca de los textos bíblicos citados.

### *Excurso 1: Regreso del otro mundo*

La muerte es el final. Esto dice contra todas las ideas de un regreso de la muerte a la vida. Entonces, ¿qué hay que pensar de los relatos de reanimación? ¿Acaso la escatología cristiana recibe inesperadamente apoyo e información por parte de la medicina?

Según las informaciones de algunos médicos que se hicieron famosas en los últimos años, pacientes, que clínicamente ya no daban señales de vida (pulso, EEG) y que con medidas adecuadas pudieron ser «reanimados», relataron las experiencias tenidas entre la «muerte»

y la «vida recobrada»: oyeron como el médico los daba por muertos. Tuvieron la impresión de ser arrastrados en un túnel largo y obscuro. Se sentían a sí mismos estar fuera de su propio cuerpo y no obstante notaban como si tuviesen un cuerpo distinto del que habían dejado sobre la mesa del quirófano. Vieron venir hacia ellos a sus familiares y amigos ya difuntos y saludarles amablemente. Se les apareció un «ser luminoso», «un ser que irradiaba amor y calor»[45], como nunca habían visto. Tuvieron la impresión de que este ser, sin necesidad de decir palabra alguna, profería una pregunta que les permitía ver y valorar toda su vida. En un instante rapidísimo vieron de nuevo las estaciones más importantes de su vida. Con ello quedaron llenos «de sentimientos subyugadores de alegría, de amor y de paz»[46], con tanta fuerza, que la mayoría de ellos sólo pudieron regresar a la vida, unirse de nuevo con su cuerpo físico, con íntima resistencia, tristeza y desengaño. Cada relato no contiene todas las vivencias mencionadas aquí, y tampoco se contradicen entre sí en algunos detalles; pero, si comparamos los distintos relatos, parece que se puede reconocer un modelo básico válido para todos que se compone de los elementos que hemos citado aquí.

Llama la atención del que se interesa por la teología la semejanza asombrosa con los contenidos de la escatología cristiana: muerte como paso a la vida, separación de cuerpo y alma, encuentro con los difuntos y con Dios, al mismo tiempo juez y amor, felicidad en la nueva vida. ¿Tenemos ahora testigos oculares de la otra vida? ¿Se demuestra con esto a Dios, la trascendencia, la vida después de la muerte? Algunos títulos

45. R.A. Moody, *Leben nach dem Tod*, Reinbek 1977, p. 28; versión castellana: *Vida después de la vida*, Edaf, Madrid [18]1982.

46. Ibid.

de libros *(Mirada en el más allá, Vida después de la muerte)*[47] sugieren esta interpretación.

La pregunta decisiva es: ¿qué se entiende por «muerte»? (La pregunta es necesaria objetivamente porque el progreso de la medicina ha llevado a distinguir entre muerte del corazón, del cerebro, de las células.) Cuando la teología habla de «muerte» (y de «vida después de la muerte») se refiere al fin definitivo de la vida, esto es, a aquel «punto» desde el que ya no se regresa más a esta vida. A partir de esta definición, en las experiencias relatadas no se puede tratar de experiencias de la «vida después de la muerte», sino, en todo caso, de experiencias de la *proximidad* de la muerte, del límite más extremo de la vida. Por esto mismo, no se puede hablar de un regreso del «más allá», sino del regreso de una situación límite.

No obstante, también la teología podrá seguir con interés tales relatos. Lo que experimentan los hombres en situaciones extremas, las imágenes que surgen desde el fondo del alma, quizá precisamente cuando se desconecta toda orientación intencionadamente racional, podría ser un indicio de que en el hombre hay una «antena» para la trascendencia, una esperanza situada en lo profundo que corresponde a los contenidos de esperanza del mensaje cristiano. En este sentido, los relatos de reanimación (en el caso de ser científicamente serios —lo que aquí no se puede juzgar— y en el caso de que también incluyan a pacientes no creyentes y que en su niñez no vivieron en ambientes religiosos) podrían ser posiblemente, si no demostraciones de la transcendencia, sí, al menos, *indicaciones* de que el hombre tiene una *orientación* hacia la transcendencia.

47. Cf. E.Wiesenhütter, *Blick nach drüben. Selbsterfahrungen im Sterben*, Hamburgo 1974, y la obra citada de R.A. Moody (n. 44).

El teólogo protestante Johann Christoph Hampe[48] llama la atención sobre otro aspecto de estos relatos válidos más bien para la teología pastoral y para la actitud del individuo respecto a su propia muerte. Si estos relatos no hablan únicamente de excepciones, entonces se puede esperar que la muerte es «muy distinta», que el proceso de morir (del morir en sí, de lo que viene «después» aquí no se habla) se puede experimentar no como una caída en las tinieblas, estrechez, frío, soledad, angustia, sino como un sumergirse en el calor, la luz, el amor, la alegría.

### *Excurso 2: Reencarnación*

Con distintos matices, se encuentra en varias religiones de los pueblos primitivos, del antiguo Egipto y Grecia, pasando por algunas ramificaciones de la gnosis y del Islam hasta las religiones de la India y de la teosofía y antroposofía actuales, la fe en una reencarnación (transmigración de las almas): después de la muerte (en seguida o después de un cierto tiempo), el alma nace de nuevo en otro cuerpo (de un hombre o de un animal), se reencarna. Sin duda se trata de una forma de creer en una vida después de la muerte, en una purificación, pero también en una continuación de la relación de los difuntos con el mundo. La purificación se supone en el intermedio entre las encarnaciones (de manera que la nueva existencia es más pura y elevada) o mediante la nueva encarnación misma: en la nueva existencia tiene el hombre una nueva oportunidad de conseguir su objetivo final. Pero la nueva existencia también se puede

48. J.Ch. Hampe, *Sterben ist doch ganz anders*, Stuttgart 1975.

considerar como premio o castigo: según el caso que uno haya acumulado bien o mal en su primera vida, recibe en la siguiente vida en el mundo un ser más alto o más bajo.

En el fondo de esta creencia está la idea de que el alma y cuerpo son separables y que el alma representa lo esencial y propiamente dicho del yo humano: puede separarse del cuerpo y vivir de nuevo en otro.

Sólo por este motivo, parece que la doctrina de la reencarnación difícilmente se puede conciliar con la fe cristiana. Según la interpretación cristiana, el hombre no está por casualidad «en» un cuerpo, sino que todo él es corporal, es, si se quiere decir así, una unidad de cuerpo y alma. Pero sobre todo —y por este motivo se trata este tema aquí- parece que la fe en la reencarnación quita importancia al significado irrepetible de la vida que se ha de vivir aquí. De aquí que, como dice Herbert Vorgrimler, ciertamente «no es reconciliable con la fe (cristiana), si se piensa que una vida después de la muerte (lo que también se puede decir del proceso de purificación) puede o tiene que empezar de nuevo desde cero. Toda teoría sobre un cambio gradual de perfeccionamiento tendría que tener en cuenta que un hombre *sólo en la vida* y por su decisión propia y libre puede caer al otro lado de su decisión fundamental. Es insostenible, pues, la suposición de que una princesa egipcia de la era antes de Cristo, en nuestro siglo empiece una vida totalmente nueva en la región del Ruhr, o que un clérigo de Westfalia de nuestro tiempo, pase su próximo grado de purificación como asno en Túnez»[49].

De todas formas aquí se apunta sobre una variante

49. H. Vorgrimler, *El cristiano ante la muerte*, Herder, Barcelona 1981, p. 131s (el subrayado es mío). Vorgrimler toca también la distinción que mencionamos acto seguido.

extrema de la creencia en la reencarnación. Con frecuencia se entiende la nueva existencia, no simplemente como «punto cero», sino que se ve la vida siguiente determinada por el resultado de la primera y se entiende como purificación y maduración de la anterior. Quizás un diálogo entre el cristianismo y las religiones orientales sobre la base de una purificación después de la muerte podría ser rico en iniciativas. Posiblemente, en la creencia en la reencarnación se articula (en imágenes que nos parecen exóticas) la esperanza en una purificación también esperada en la fe cristiana y que se articula, por ejemplo, en la doctrina católica sobre el purgatorio (aquí también Karl Rahner sugiere «si no podría darse en la idea de un "estado intermedio", que de primeras parece tan pasada de moda, un principio de entendimiento mejor y positivo de la doctrina de una "transmigración de las almas", "reencarnación", tan extendida y tenida por evidente en las culturas orientales, al menos bajo el presupuesto de que no se entienda una tal reencarnación como un destino del hombre que nunca se puede parar y sigue para siempre indefinidamente en el tiempo»[50].

Esta última salvedad de Rahner pone en claro el punto de vista cristiano: la existencia humana no es un eterno «muere y nace», sino que tiene una dirección histórica; cada momento tiene su importancia irrepetible. Por esto no puede haber una repetición de la vida bajo el lema «juego nuevo, nueva suerte»; esta vida que ahora se ejecuta en libertad en la muerte se convertirá en definitiva; la cosecha de esta vida permanecerá. Naturalmente, esta afirmación parece estar en una cierta tensión frente a la antes mencionada esperanza cristiana en una

50. K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe,* Herder, Barcelona 1979, p. 508.

purificación después de la muerte; pero precisamente esta purificación se ha de entender como purificación de una vida vivida realmente y no como un substituto de la misma[51].

### 1.3. Muerte como consecuencia del pecado

En la tradición cristiana, la muerte se entiende como consecuencia del pecado. Gén 2,16s y Gén 3,19 ya parecen sugerirlo. Pero, si estos textos plantean problemas que dificultan una interpretación segura, en Pablo, la relación entre pecado y muerte es clara: «Por medio de un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte; y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron» (Rom 5,12; cf. también NR 353).

Generalmente se entendió la relación de la siguiente manera: sin pecado, el hombre del paraíso habría sido inmortal. Por pecado perdió el don de la inmortalidad. En consecuencia todos los hombres han de morir.

Esta interpretación ofrece serias dificultades al pensamiento de hoy. Después de haber descubierto la relación biológica y genética que hay entre el hombre y la naturaleza extrahumana, ¿es posible pensar que originalmente el hombre no estuvo sujeto a la ley del nacer y morir que es la que rige el funcionamiento de toda la naturaleza viviente? Si los primeros hombres y todos sus descendientes hubiesen vivido eternamente, ¿no habrían sido las probabilidades de vida de las generaciones posteriores —desde un punto de vista ecológico y sociológico— cada vez más pequeñas? ¿No depende el

51. Cf. *infra*, p. 158-163.

valor de cada momento de la vida justamente de la presión de la finitud? Con otras palabras, ¿no es la muerte algo necesario al hombre, aun sin pecado?

Y ¿qué significa la exclamación de Pablo: «la victoria se tragó a la muerte. ¿Dónde está, oh muerte, tu victoria?» (1Cor 15,54s), si de hecho los creyentes también mueren?

Sin duda, la victoria sobre la muerte no está en su anulación sino en su transformación. Entonces parece más lógico decir, que lo hostil procedente del pecado no está en la muerte en sí, sino en una determinada experiencia de la muerte. Éste es el camino que sigue la teología más reciente: consecuencia del pecado no es el simple hecho de que nuestra vida mortal sea temporalmente limitada y que un día tengamos que morir, sino que experimentemos la muerte como hostil, como ruptura, como algo orientado contra la dinámica de la vida y que de este modo pone en tela de juicio el sentido de toda la vida. El hombre del paraíso (usamos aquí esta imagen, sin discutir si se trata de un hombre histórico o de una figura ideal de hombre) habría podido morir con alegría, como un derretirse confiado, como entrega amorosa a Dios, como nacimiento feliz para otra vida. En cambio, pecado es falta de confianza y amor. Si es cierto que el pecado en el mundo alcanza a todos los hombres y los envenena interiormente (cf. Rom 5,12), entonces es clara la relación entre pecado y experiencia de muerte: porque y en cuanto no somos capaces de confiar y amar, por esto y en este sentido no conseguimos realizar la muerte como nuestra consumación. *Esta* muerte; más exacto, que experimentemos la muerte *así;* es consecuencia del pecado. Para esto no importa imaginarse un Dios que interviene castigando, el hecho resulta de la situación misma. La experiencia de la

muerte es la consecuencia dolorosa de aquel veneno que está en el hombre y que procede del pecado: el pecado es el aguijón de la muerte» (1Cor 15,56). En términos positivos: en la confianza y amor está la oportunidad de superar lo temible de la muerte, la experiencia de su contrasentido, la oportunidad de que se quite el «aguijón» a la muerte.

De todas maneras hay que guardarse de sacar de esta afirmación más de lo que contiene. No puede afirmarse que el auténtico creyente y amante, el santo, tenga garantizada una muerte más fácil y bonita. La muerte de Jesús no fue precisamente una muerte «bonita». Este hecho remite a una comunidad profunda entre todos los hombres, que seguramente es insondable para la razón. También el destino del más santo está implicado en un mundo envenenado por el pecado.

### 1.4. Muerte como hecho

Con lo que acabamos de decir, ya llegamos a la cuarta afirmación: según el concepto cristiano, no sólo se puede sufrir la muerte; la muerte sufrida y acaecida en nosotros también puede y debe ser «hecha» por nosotros.

#### *1.4.1. Afirmaciones de la Escritura*

El testimonio bíblico es tan claro en este punto, que uno se asombra de que esta afirmación pudiera faltar en la teología tradicional sobre la muerte.

La muerte de Jesús es ciertamente «pasión», algo que él no buscó, sino que padeció, ante la cual tuvo miedo (cf. Mc 14,32-41) y que le llevó al abandono más

absoluto (cf. Mc 15,34); pero precisamente esta muerte es interpretada, sobre todo por Lucas y Juan, como su *obra*, como entrega en las manos del Padre (cf. Lc 23,46), como «ir al Padre» (cf. Jn 14,2.28; 16,7), como «entrega» y «cumplimiento» supremo (cf. Jn 19,30).

Y la existencia en el seguimiento de Jesús se define como «morir con Cristo» (cf. Rom 6,1-11), como entrega de la vida (cf. Jn 15,13), como perderse a sí mismo (cf. Mc 8,35; Mt 10,39; 16,25; Lc 9,24; 17,33; Jn 2,25) y dejarse transformar: «Si el grano de trigo que cae en la tierra no muere, él queda solo; pero, si muere, produce mucho fruto» (Jn 12,24).

Este morir con Cristo no sólo se refiere al fin de la vida, sino a toda su ejecución. «Continuamente», dice Pablo, «llevamos en el cuerpo el estado de muerte que Jesús llevó, ...continuamente, aunque vivos aún, nos vemos entregados a la muerte por causa de Jesús» (2Cor 4,10s). No se trata tampoco de una simple manera de hablar metafórica, como si se tratara de un morir totalmente distinto del morir al final de la vida; pues también este «morir con Cristo» relativiza la muerte final, de manera que Pablo puede decir: «Si vivimos, para el Señor vivimos; y si morimos, para el Señor morimos. Tanto, pues, si vivimos como si morimos, pertenecemos al Señor» (Rom 14,8). El «morir con Cristo» es una ejecución activa de la vida, y ésta abarca también el morir «último» al final de la vida. De aquí se deduce que la muerte no sólo tiene que ser algo que sorprende al hombre desde fuera y que éste únicamente puede aceptar pasivamente; el morir puede ser «hecho», pues cabe ser ejecución de la existencia cristiana.

### *1.4.2. Dialéctica entre padecer y hacer*

Es sobre todo Karl Rahner quien ha introducido este pensamiento en la teología actual. Él habla de la «dialéctica real-ontológica» de la muerte: ésta no sólo se ha de entender como «ruptura desde fuera, destrucción, corte de las Parcas, suceso,... acontecimiento de la desposesión total del hombre», sino también como «consumación activa desde dentro, como llevarse activamente a la consumación de sí mismo, como engendramiento creciente que va acrisolando el resultado de la vida y como toma de posesión total de la persona»[52].

### *1.4.3. Decisión final*

La tesis de Rahner sobre la muerte como hecho, que a primera vista parece tan abstracta, luego fue completada por su discípulo Ladislaus Boros con su teoría expresiva de la «decisión final»: al final, en la muerte, el hombre llega a su primer acto plenamente personal. En la muerte se encuentra por primera vez directamente ante Cristo, libre, asimismo, de la corporeidad que obstaculizaba sus actos espirituales. Por esto aquí, por primera vez, es capaz de tomar la decisión fundamental de su vida, la decisión de una fe incondicional.

En la teología actual, la teoría de la decisión final es cada vez más criticada: la hipótesis de una situación especial de decisión no tiene ni fundamento bíblico ni se apoya en la experiencia; toda la teoría trabaja con un modelo antropológico que se ha vuelto muy discutible en teología (muerte como separación de alma y cuerpo);

52. K. Rahner, *Sentido teológico de la muerte*, Herder, Barcelona ²1969, p. 34s.

trae consigo el peligro existencial y ético de desvalorizar todas las decisiones tomadas antes de la muerte en favor de la «decisión final» mermando así la seriedad de la existencia actual.

### *1.4.4. Muerte como entrega*

Muerte como hecho. Pero también puede darse a esto otro contenido. En vez de pensar en una posible situación extraordinaria en la muerte, también puede preguntarse uno por la ejecución del morir *en esta vida*, y a partir de aquí, luego intentar una interpretación del morir final. Esto es lo que se quiere decir con la fórmula «muerte como entrega».

Entrega es el movimiento fundamental del amor. Amar significa: comprometer la propia vida, darse, regalarse, abandonarse a sí mismo, esto es, entregarse. Pero esto también puede aplicarse al morir, al morir al final y al morir en la vida. El morir durante toda la vida podría ser esto: existencia amorosa para los otros y de esta manera (porque el amor a Dios y el amor al prójimo es objetivamente una sola cosa) entrega a Dios. Y, a partir de aquí, se podría entender la muerte final como la última posibilidad de la última entrega a Dios y de la última consumación del amor realizado en la vida: en la muerte el creyente se entrega totalmente en las manos de Dios, al que ya se ha ido entregando poco a poco durante una vida comprometida en el amor.

De todas maneras hay que distinguir. No toda entrega de sí ni todo perderse significa realmente un volverse hacia un tú. De la misma manera no toda muerte es entrega. Morir puede significar simplemente derrota, ruptura absurda, pérdida. Puede significar el simple

echar a perder la vida. Pero morir también puede ser —y esto es de lo que aquí se trata— consecuencia de un compromiso de toda una vida, entrega a un tú, radicalización última de una entrega practicada en la vida. Muerte como entrega, he aquí la muerte llena de sentido, la muerte propiamente debida[53].

### 1.5. Muerte como separación de cuerpo y alma

En la tradición de la fe católica, con frecuencia la muerte se describió como separación de cuerpo y alma: mientras el cuerpo muerto se queda aquí y se deshace, el alma inmortal llega hasta Dios. Al final del tiempo, en la resurrección de la carne, se reunirá de nuevo con su cuerpo. De esta manera se intentaba tomar en serio la realidad de la muerte y el retorno del hombre al polvo (cf. Gén 3,19) y asimismo formular la fe en que los difuntos ya están ahora con Cristo y que el hombre resucitado es idéntico con el hombre que vivió sobre la tierra. La escatología actual pone serias dudas a esta manera de hablar. Se tratará de ello en el capítulo próximo.

53. Más extensamente en: F.-J. Nocke, *Liebe, Tod und Auferstehung*, Munich 1978.

En la parte primera del libro, ya reflexionamos sobre la resurrección. La resurrección de los muertos forma parte de la consumación del mundo. Los dos aspectos —consumación del mundo y consumación del individuo— están relacionados entre sí. Esto se expresa de una manera particular cuando se habla de la fe cristiana en la resurrección *corporal*. ¿Qué se quiere decir con esto? Y ¿qué relación ve la fe entre muerte y resurrección?

## 2.1. Tiempo intermedio entre muerte y resurrección

### *2.1.1. Dos modelos de representación*

Actualmente se discute en la teología católica sobre distintos modelos de representación. Una comparación algo simplificada de los mismos podría ser:

Un modelo[54] —el corriente en la teología tradicional— parte de la separación de cuerpo y alma. Después de la muerte existe el alma (inmortal) sin cuerpo

54. Representado hoy especialmente por J. Ratzinger, *Eschatologie - Tod und ewiges Leben*, Ratisbona 1977, p. 65-135; versión castellana: *Escatología*, Herder, Barcelona 1980.

hasta el fin del mundo. Luego resucitan los cuerpos y se unen de nuevo con sus almas. Con otras palabras: la resurrección de los muertos acontece en el fin del mundo después de un tiempo intermedio.

El otro modelo[55] —preferido en la teología actual— habla de resurrección *en* la muerte. Todo el hombre (no sólo una parte de él, el «cuerpo») muere, y todo el hombre «con cuerpo y alma» (uno preferiría poder prescindir de esta distinción) es resucitado por Dios en el momento de la muerte. No hay ningún tiempo intermedio entre muerte y resurrección. Tampoco hay necesidad de ello, porque al otro lado de la línea fronteriza de la muerte ya no hay ninguna sucesión temporal. Así el individuo al morir puede experimentar su resurrección y al mismo tiempo la resurrección de todos los muertos, incluso de las generaciones que han de vivir después de él. Ya nos encontramos con estos dos modelos teóricos, cuando tratamos la cuestión de si hay que distinguir entre un juicio «universal» y otro «particular»[56]. El primer modelo distingue dos juicios realmente distintos entre sí: el juicio particular (individual) inmediatamente después de la muerte (para el alma) y el juicio universal (general) en el fin del mundo (para toda la humanidad); en el segundo modelo se supone un solo juicio, que a la vez es individual y universal. Una breve ojeada a la historia de la fe puede darnos a entender cómo se llegó a estas distintas representaciones y ayudarnos a valorarlas.

---

55. Cf. especialmente G. Greshake - G. Lohfink, *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit*, Friburgo ³1978, especialmente p. 82-120; 156-184; 185-200; W. Breuning, *Gericht und Auferstehung von den Toten als Kennzeichen des Vollendungshandelns Gottes durch Jesus Christus*, en J. Feiner - M. Löhrer (dir.), *Mysterium Salutis*, vol. 5, Zurich 1976, p. 844-890; versión castellana: *Mysterium Salutis*, 5 vol., Cristiandad, Madrid ²1980 (en las dos obras se encuentran referencias abundantes sobre la difusión de este modelo en la teología actual).

56. Cf. *supra*, p. 89-93.

### *2.1.2. Biblia: el hombre como un todo*

El Antiguo y el Nuevo Testamento no conocen la división del hombre en cuerpo y alma. Cuando Pablo, por ejemplo, habla de la oposición entre «espíritu» (en griego: *pneuma*) y «carne» (en griego: *sarx*), no se refiere a la distinción entre espíritu y materia, sino al contraste entre dos actitudes del hombre uno y total. *Sarx* indica al hombre apartado de Dios, *pneuma* indica al hombre orientado hacia Dios, lleno de Dios. En consecuencia, la Biblia no habla de separación de cuerpo y alma en la muerte ni que se hayan de reunir de nuevo al final. La palabra bíblica central en este contexto es «resurrección» o «despertamiento». Con ello se indica un suceso que afecta no únicamente el cuerpo, sino todo el hombre.

Pero de las afirmaciones bíblicas resulta un problema conceptual. Por una parte, la resurrección indica un acontecimiento final: en la parusía de Cristo resucitarán los muertos; pero, por otra parte, la muerte se entiende como ingreso inmediato en la proximidad de Dios (cf., por ejemplo, Flp 1,23; Lc 23,43). ¿Qué pasa con los difuntos *antes* de la parusía? La pregunta fue aumentando en importancia a medida que la experiencia hacía patente que morían generaciones y la parusía no llegaba.

### *2.1.3. Pensamiento griego: cuerpo y alma*

En este punto pareció que la distinción entre cuerpo y alma, que era corriente en la antropología griega, podía prestar ayuda. De todas maneras, esta antropología, marcadamente dualista, planteaba otros problemas. Para ella, el alma representaba lo humano propiamente

dicho, el cuerpo, en cambio, lo bajo que impide y esclaviza el alma, la prisión del alma. Para los griegos la tarea del hombre consistía en librarse en la medida de lo posible de la materia, incluso del propio cuerpo. Entonces la muerte es la gran liberación: el alma se separa del cuerpo; por fin el hombre consigue ser él mismo. Desde este punto de vista es fácil entender que Pablo en Atenas (según Act 17,32) ante un público griego tenía pocas posibilidades de éxito con su predicación de la resurrección. La esperanza de los griegos no era una resurrección a una nueva vida corporal, sino la inmortalidad del alma y su liberación del cuerpo.

### *2.1.4. La recepción por parte de la Iglesia de la terminología cuerpo - alma*

Las comunidades cristianas no quedaron inmunes de esta manera de pensar. La llamada gnosis, que fue un movimiento de espiritualidad difícil de explicar y que fue contemporáneo a la expansión del cristianismo, intentó dar una nueva interpretación a la esperanza bíblica en la resurrección: en la muerte, el alma, librada del cuerpo, emprende el viaje celestial hacia Dios.

En la discusión con la gnosis la Iglesia adoptó su terminología («cuerpo» y «alma»), no porque la aceptara, sino, al contrario, para poderla contradecir: no sólo el alma, como enseñan los gnósticos, sino todo el hombre, cuerpo y alma van a Dios. Con esto, algunos santos padres pensaban sin duda en un tiempo intermedio entre muerte y resurrección. Pero en este tiempo intermedio, según su manera de pensar, no sólo era el cuerpo que esperaba su resurrección del último día, sino todo el hombre.

Pero el problema conceptual antes mencionado, al fin condujo a hacer la distinción. Los cristianos se reunían junto a los sepulcros de los mártires y los veneraban como santos junto a Dios. ¿Cómo era posible imaginarse este estar junto a Dios si sus cuerpos descansaban aquí en los sepulcros? Así la distinción se refirió primero a los mártires, más tarde a todos: sus almas ya están junto a Dios, mientras sus cuerpos esperan la resurrección en el último día. Al mismo tiempo, con la distinción entre cuerpo y alma, se llegó a la suposición de un estado intermedio del alma entre muerte y resurrección.

En la época siguiente se siguió, sin duda, creyendo en la resurrección del cuerpo, pero el pensamiento de la consumación del alma inmediatamente después de la muerte fue pasando progresivamente a primer término hasta el punto de que el peligro de su dualismo nada bíblico se instaló y actuó en el interior del cristianismo. Si el interés principal se desplaza en favor de la salvación del alma en el cielo, la consecuencia lógica es el menosprecio del cuerpo y del mundo.

En la alta edad media, santo Tomás de Aquino desarrolló una fórmula que habría podido ser apropiada para rechazar este dualismo: *anima forma corporis* (el alma es el principio de vida del cuerpo). Esta fórmula acentúa la unidad del hombre. Cuerpo y alma no son partes, sino principios (causas) que se relacionan recíprocamente. El cuerpo empieza a ser viviente mediante el principio de vida (el alma), el alma empieza a existir mediante el principio de existencia (el cuerpo). De todas maneras, a partir de aquí surge inmediatamente la dificultad de imaginarse el alma en el estado intermedio (sin cuerpo), problema del que el mismo santo Tomás tuvo conciencia.

Estas breves alusiones ya indican la dificultad de combinar los dos datos: la muerte como ida a Cristo y la unidad del hombre corporal, así como la significación de la resurrección de los muertos en el último día. La dificultad también se indica por una famosa controversia habida en el siglo XIV. En 1331, el papa Juan XXII enseñó en Aviñón que las almas de los escogidos no tenían la visión beatífica de Dios hasta después de la resurrección de los muertos y después del juicio universal. Hasta este momento sólo tenían una felicidad imperfecta. En 1332, refirió lo mismo a propósito del castigo de los condenados. Sus afirmaciones suscitaron la enérgica protesta de los teólogos. El papa se defendió acogiéndose a los santos padres que habían enseñado un tiempo de espera entre muerte y consumación. Finalmente, ante la insistencia de la protesta pública, se declaró dispuesto a cambiar de opinión. Pero fue su sucesor, Benedicto XII quien publicó una declaración en sentido contrario. Las almas de todos los creyentes, que después de la muerte no necesitan ser purificadas —dice la constitución de Benedicto XII que más tarde se citó con frecuencia— «estaban, están y estarán en el cielo y en el paraíso inmediatamente *después de su muerte*... incluso antes de reasumir sus cuerpos y del juicio general» (NR 902). Parecidamente se afirma de los condenados: «Las almas de los que murieron en pecado actual mortal, *en seguida* bajan al infierno» (NR 905).

A primera vista parece que aquí se define la antropología que distingue entre cuerpo y alma y la doctrina del estado intermedio, pues la constitución se publicó con la suma autoridad papal: «Con la autoridad apostólica definimos en esta constitución válida para siempre...» (NR 901). Pero, como en toda interpretación textual, hay que preguntar aquí por la intención de la afirmación.

Se trataba del problema: ¿va el hombre a Dios inmediatamente después de su muerte o tiene que esperar hasta la resurrección general de los muertos en el último día? ¿Están los novísimos tan cerca de nosotros como lo está la muerte o están lejos? Las predicaciones de Juan XXII parecían sugerir esto último. En cambio, Benedicto XII afirmó: inmediatamente después de la muerte, el hombre justo llega a la visión de Dios y es «realmente feliz en la posesión de la vida y del descanso eterno» (NR 903). Ésta es sin duda la afirmación dogmática obligatoria que en este texto (evidentemente porque entonces todo el mundo pensaba y hablaba así) está formulada en la terminología de la antropología de cuerpo y alma.

Pero también es interesante tener presente toda la controversia, esto es, la otra parte, pues en las manifestaciones de Juan XXII se refleja una parte de la antigua fe eclesiástica, el tomar en serio el cuerpo y la historia de la humanidad, que han de ser consumados en su totalidad.

### *2.1.5. Los modelos actuales de representación*

Este breve paseo por la historia puede ser un buen ejercicio de relajación útil para aprender a tratar con los distintos modelos actuales de representación. Ningún modelo puede dar una desripción exacta del proceso que siguen los acontecimientos después de la muerte. De nuevo se manifiesta claramente que la escatología es la articulación de una esperanza. Lo futuro, que es hacia donde se dirige la esperanza, no se puede expresar directa, objetiva y exactamente, sino sólo a través de imágenes y modelos de representación. En cambio, más exacta y

directamente se puede nombrar la realidad actual para la que la esperanza es válida:

1. Toda persona humana tiene un futuro que va más allá de la muerte, la persona misma, no sólo un recuerdo suyo. Su vida terrena individual ha de convertirse para ella en vida eterna. El hablar del alma inmortal puede ser una expresión gráfica de esta identidad del resucitado con la persona terrenal y en este sentido es una expresión útil.

2. La promesa de futuro se dice al hombre como un todo y no a algo no terrenal que haya en el hombre. A la totalidad del hombre pertenece su corporeidad y su relación con el mundo. Por esto no se puede hablar de esperanza más allá de la muerte sin hablar de la resurrección corporal. Hay que relativizar la expresión sobre la inmortalidad del alma en cuanto hace olvidar esto o lo relega a un segundo término.

3. Toda la historia de la humanidad está en camino hacia la consumación de la humanidad entera. La imagen clásica de esta relación es la resurrección de los muertos y la reunión de la humanidad en el último día. Si y en cuanto el hablar de la «resurrección en la muerte» hiciera olvidar este aspecto social, también habría que relativizarlo. Lo mismo hay que decir del concentrar la atención sobre el destino de las «almas sin cuerpo» antes del último día.

### 2.2. ¿Qué significa resurrección corporal?

Resurrección significa la consumación de todo el hombre. La corporeidad forma parte del hombre en su totalidad. En la discusión de los distintos modelos de la teología actual, hay acuerdo en este punto. Pero, ¿qué

significa «corporal»? ¿Qué se quiere decir cuando se habla del «cuerpo» que ha de ser resucitado y consumado?

### *2.2.1. Cuerpo entendido en su dimensión física*

Con frecuencia se identifica simplemente el cuerpo como ser viviente con el cuerpo físico. Entonces, la resurrección del cuerpo sería la reconstrucción del cuerpo que en la muerte empezó a descomponerse. En la teología neoescolástica se partió más o menos de esta manera de pensar. Esto llevó a plantear cuestiones que hoy nos parecen en parte ridículas: si se reconstituirían todas y cada una de las partes del cuerpo, hasta, por ejemplo, las uñas, los cabellos, el aparato digestivo; qué sucedería con los cuerpos humanos que en parte o del todo se habían transformado en otras substancias; en qué cuerpo resucitaría el que, en un caso de canibalismo extremo, se hubiese alimentado exclusivamente de carne humana hasta el punto de que toda la substancia de su cuerpo procediese del cuerpo de otros hombres; etc. Uno cae en estas dificultades y otras semejantes cuando se toma el término «cuerpo» como algo físico. Pero, sobre todo, la fe en una resurrección corporal se pone en peligro de convertirse más en juego de lucubración que en articulación de una esperanza de importancia existencial.

### *2.2.2. Cuerpo entendido en su dimensión personal*

Frente a esta manera de pensar, la teología actual parte generalmente de una comprensión personal del cuerpo: pertenece esencialmente al hombre la comunica-

ción con los demás y el hombre es esencialmente un ser histórico. Estas dos cosas forman su corporeidad. El cuerpo del hombre es un símbolo real de su capacidad de comunicarse con los demás y de concentrar historia en sí mismo.

Vamos a ilustrar gráficamente esta afirmación que parece tan abstracta. Hablar, oír, mirar, dar la mano, abrazar, hasta escribir y leer, todo comunicarse y percibir al otro sucede corporalmente. Y las cicatrices y callosidades, las arrugas en la cara de un anciano pueden contar la historia de una vida sufrida y formada. «La cara del hombre contiene en taquigrafía toda la historia de su vida», dice Theodor Bovet en una meditación sobre las arrugas en el rostro de su mujer[57]. No siempre la historia de la vida se puede «leer» tan claramente; pero estas breves indicaciones quizás ya son suficientes para sugerir la relación que hay entre el cuerpo y la historia del hombre.

Resurrección del cuerpo significa entonces que todo el hombre, con toda la historia de su vida, con todas sus relaciones con los otros, tiene un futuro.

Una imagen de esta convicción de la fe se encuentra en un relato pascual del Evangelio de Juan. Jn 20,19ss narra cómo el resucitado se muestra a sus discípulos: «Y dicho esto, les mostró tanto las manos como el costado. Y los discípulos se llenaron de alegría al ver al Señor». Los discípulos ven las cicatrices, las señales que han quedado de sus sufrimientos; ven la historia de su vida, que fue esencialmente una vida para ellos. Esta historia no se ha olvidado, no se ha quitado como el vestido de un actor después de su representación, está —siguiendo en la imagen del evangelista— escrita en su

57. Th. Bovet, *Die Ehe*, Tubinga ³1972, p. 139.

cuerpo, y este cuerpo pertenece para siempre al resucitado.

Lo que vale para Jesús resucitado, «primicia de los que están muertos» (1Cor 15,20), también vale para todos los que vienen después de él. Resurrección corporal significa que no sólo (si es que pudiera darse) el yo desnudo del hombre es salvado de la muerte dejando atrás toda la historia terrena definitivamente y relegando al olvido de lo insignifcante todas las relaciones con los otros hombres; resurrección corporal significa que la historia de la vida y todas las relaciones habidas en esta vida se incluyen en la consumación y pertenecen definitivamente al hombre resucitado.

Wilhelm Breuning muestra que con este concepto de resurrección corporal se puede decir más y con más viveza: «Dios ama más que las moléculas que están en el cuerpo en el momento de la muerte. Dios ama un cuerpo marcado por todo el dolor, pero también por el anhelo incansable de un perigrinaje, un cuerpo que en el camino de este peregrinaje ha dejado muchas huellas en este mundo, que, gracias a estas huellas, se ha convertido en humano... resurrección del cuerpo significa que nada de esto se ha perdido para Dios, porque Dios ama al hombre. Él ha recogido todas las lágrimas, y no le ha pasado por alto ninguna sonrisa. Resurrección del cuerpo significa que el hombre ante Dios no sólo reencuentra su último instante, sino toda su historia»[58].

Entendida así, la fe en la resurrección no puede ser tampoco, como vio la crítica de la religión, un apartamiento del presente y de este mundo. Al contrario: si cada obra y cada relación personal, si toda esta vida terrena tiene un futuro eterno, entonces de aquí resulta

58. W. Breuning, *Gerichi und Auferweckung* (cf. *supra*, n. 54), p. 882.

precisamente un interés más intenso para el aquí y ahora de la vida que se ha de vivir.

### *2.2.3. Nuevos interrogantes*

Pero también surgen nuevos interrogantes. ¿Qué esperanza puede haber entonces para una vida en gran parte fracasada, para una vida poco marcada por amor y mucho por culpa e impotencia? Y, ¿qué esperanza para la vida pronto truncada, para los niños que quizás a causa de un ambiente inhumano nunca llegaron al desarrollo de sí mismos, nunca llegaron a ser capaces de un acto de amor? ¿Tendrán menos futuro por haber vivido menos?

Sobre esto hay que decir, *primero,* que «consumación» significa más que simple recogida, conservación y entrada en vigor de la historia de la vida, esto es, recorrer la distancia recorrida por una línea, suma de lo que quizá tan sólo se había empezado. La teología neoescolástica (como ya había hecho la escolástica medieval) reflexionaba sobre qué materia corporal sería necesaria para que aquellos que habían muerto de niños o que en la tierra habían tenido un cuerpo mutilado en el día del juicio pudiesen resucitar con un cuerpo completo y sano y a la vez idéntico con su cuerpo terrenal. Su solución era que «el cuerpo del resucitado puede contener una parte muy pequeña de la materia corporal que tuvo en vida. Dios es capaz de completar lo que falta»[59]. Y sin embargo, decían, que el cuerpo del resucitado sería el mismo que se había tenido en vida, «numéricamente»

59. F. Diekamp - K. Jüssen, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas,* Münster [11]1954, p. 432.

idéntico con él. Si traducimos estos pensamientos de su dimensión física a la personal, entonces dicen lo mismo que ya hemos dicho sobre la consumación: resurrección corporal significa la consumación de la vida terrena, no su substitución por otra vida, sino la permanencia de la historia irrepetible de la vida, pero no como fijación en la medida de lo conseguido o precisamente no conseguido, sino *consumación* de lo empezado.

Y *en segundo lugar,* es importante en este contexto el pensamiento de la purificación, del que hablaremos dos capítulos más adelante.

# 3. *Juicio*

## 3.1. Juicio personal como un momento del encuentro con Jesucristo

Dios no deja a los muertos en la muerte. Los despierta haciendo así de la muerte el paso a la consumación, al encuentro directo con Jesucristo. Un momento de este encuentro es el suceso al que llamamos juicio; otro momento (parecido a éste) es la purificación después de la muerte. Vamos a tratar sucesivamente de los dos, no porque necesariamente se hayan de representar como sucesos separados en el tiempo, sino porque sólo así podemos comentar los distintos aspectos de un único acontecimiento.

La mayor parte de lo que se refiere al juicio ya se ha dicho en la primera parte del libro. Así como la venida de Cristo para la consumación del mundo (su parusía) significa a la vez juicio sobre el mundo, igualmente el encuentro de cada individuo con Cristo significa juicio sobre la vida de ése.

Bastará recordar brevemente lo ya dicho: el anuncio del Evangelio crea una situación de decisión; las referencias del Nuevo Testamento al juicio quieren sobre todo llamar la atención sobre la seriedad e importancia de

esta decisión. Son llamadas a la responsabilidad de cada uno, y, así, indirectamente, también son llamadas a creer en la posibilidad de decidir cada uno por sí mismo y con libertad. El juez es Jesucristo. Las palabras y obras de Jesús de Nazaret marcan la norma de una vida justa y razonable. Como el juez es Jesucristo, también la palabra del juicio expresa una esperanza. Si Jesús de Nazaret es aquel que juzga, entonces el objetivo del juicio no puede ser venganza y ajuste de cuentas, sino sólo salvación, un venir a buscarnos, a consumarnos.

Pero también la actuación de Jesús de Nazaret enseña que él nunca impone la salvación y consumación contra la voluntad del individuo (cf. Mc 10,17-27). Si bien todo el mundo y su historia será sometido a juicio, nadie pasará inadvertido entre la multitud; cada uno en particular se encontrará con el juez; su vida individual y única pasará ante sus ojos; cosechará lo que personalmente haya sembrado. La cuestión sobre si hay que interpretar la distinción tradicional entre el juicio particular y universal como distinción entre dos procesos objetivamente distintos (uno inmediatamente después de la muerte y otro en el fin del mundo) o como distinción entre dos aspectos de su único acontecimiento, sólo afecta nuestra manera de representación, no, en cambio, la perspectiva de la esperanza propiamente dicha. Ésta afirma —bajo una representación o bajo la otra—: mi existencia inconfundible e irrepetible desemboca (al igual que la historia de la humanidad entera) en el encuentro con Cristo, ante su mirada que todo lo sabe, pero también, que me ama muy personalmente.

### 3.2. Contenido de la esperanza

¿Puede seriamente el juicio ser objeto de una esperanza? ¿Acaso lo que se espera es salir sanos y salvos del juicio (por la mansedumbre del Juez)? ¿Es por tanto, si bien se mira, no esperanza en el juicio, sino esperanza a pesar del juicio?

La pregunta es ciertamente más difícil de responder, si se refiere al «juicio particular», que si se refiere al «juicio universal». En el segundo caso, la fe en el juicio divino significa sin duda una esperanza, es decir, una esperanza para los perjudicados en este mundo, para las víctimas de toda clase de injusticia. Que el asesino no triunfa para siempre sobre su víctima, que la verdad salga a la luz, que la mentira y el soborno sean descubiertos, que las estructuras opresoras sean al fin desenmascaradas y abrogadas, que la justicia venza sobre la injusticia, todo esto abre ciertamente una esperanza para los que en este mundo son desposeídos de sus derechos y calumniados. Y la fe en el juicio final enseña de qué parte ha de estar el cristiano en este mundo y por quién ha de tomar partido.

Pero en el «juicio particular» en el que no se trata de la injusticia causada por otros, sino de la injusticia, de los fallos, de las mentiras en mí mismo, ¿puedo pensar en ello sin temor y horror? ¿Puede el juicio también como «juicio particular» ser objeto de esperanza? Tres ideas podrán acercarnos a una respuesta:

#### *3.2.1. Juicio como autojuicio*

Primero hay que pensar que lo que aquí se llama «juicio» no se ha de entender como simple acción con-

denatoria de Dios o de Jeucristo que viene desde fuera (así como el juez propiamente podría también dictar una sentencia distinta, si antes no se hubiese obligado a la ley de la justicia); más bien se ha de entender como la puesta a la luz del día de mis propias decisiones. En el encuentro con el Señor veré claro lo que ha sido de mí por mis decisiones de la vida: uno que se haya comprometido por el camino de Jesús, por el amor; otro que en su vida sólo rehusó, que no quiso amar cuando lo hubiese podido hacer; otro, finalmente, en el que las dos conductas se mezclan, amor y negación, verdad y mentira, un hombre de decisiones a medias. Ante la mirada de Cristo veré claro quién soy yo. Es la hora de la verdad, es el «juicio». «El juez no necesita hacer nada, basta que sea»[60]. En este sentido, el juicio también se puede designar como «autojuicio». Ya me he juzgado a mí mismo con mi conducta de vida; ahora, en el encuentro con aquél que es él mismo «la verdad», viene a la luz la verdad de mi vida. Desde fuera no viene sentencia ni castigo alguno; pero ahora veo con gran claridad (quizás junto a la buena cosecha de mi vida) las consecuencias dolorosas de mi culpa, la corrupción de mi persona causada por mí mismo.

Esto no significa que nosotros seamos la norma última de nosotros mismos. «La luz, que hace que nuestros ojos vean más allá de nosotros mismos, no viene de nosotros mismos»[61]. Sólo en el encuentro con Cristo me será definitivamente claro lo que hay en mí. Éste es mi «juicio particular».

Esta interpretación del juicio como autojuicio (muy defendida en la teología actual) se apoya sobre todo en la

60. H.U. von Balthasar, *Gericht*, en «Communio» 9 (1980) 227-235, aquí 232.
61. K. Lehmann, *Was bleibt vom Fegfeuer?*, ibid., p. 236-243, aquí 239.

teología de Juan sobre el juicio, de la que ya hemos hablado[62]. A ella corresponde una determinada interpretación del concepto «castigo del pecado». Éste no se entiende aquí como castigo impuesto desde fuera mediante una instancia exterior (como es el caso de toda justicia en el mundo), sino como consecuencia dolorosa del pecado mismo, como sufrimiento que resulta de la naturaleza del acto realizado (como del abuso de la droga resulta la adicción, como el que se ha convertido, por culpa suya, en duro de corazón, también sufre en su propia incapacidad de amar).

### *3.2.2. Juicio como purificación*

Si el juicio no impone una nueva calamidad sobre el hombre, sino únicamente descubre el veneno que hay en él, manifiesta las deformaciones y faltas de verdad de su ser (naturalmente también como experiencia dolorosa), ¿no podría, entonces, la hora de la verdad contener en sí también un aspecto liberador? ¿No es toda deshonradez, toda máscara, con que oculto mi propia fealdad y maldad, a su vez una nueva alienación? ¿No podría ser por otra parte liberador el momento en que cae la máscara a pesar de la vergüenza y horror de mí mismo que esto pueda producir? ¿No se puede también combinar con el pensamiento de un tal juicio la esperanza de que un día podré llegar a ser yo mismo del todo, esto es, que por fin me veré libre y seré purificado no sólo de la necesidad de ocultarme, sino también del pecado mismo siempre difícil de ocultar y al mismo tiempo deshumanizador, para llegar a ser finalmente lo que debo

62. Cf. *supra*, p. 89.

y deseo ser? (Volveremos sobre esto en el capítulo siguiente.)

### *3.2.3. Juicio como buena cosecha*

Finalmente, no hay que olvidar que, además de este lado oscuro, también pertenece a la hora de la verdad el reconocimiento de todo el bien que haya obrado el hombre y que esto se ha convertido en una parte de la historia de su vida. Ahora ve su contribución a la felicidad de otros hombres; ahora ve el sentido de sus esfuerzos llenos de amor, que quizás antes le aparecían obscurecidos por desengaños, fracasos y destrucciónes; ahora ve la cosecha en la que antes quizás hasta no se atrevía a creer. Ahora, cuando se encuentra directamente ante Cristo, ve cuán cerca de él estuvo con frecuencia, aun cuando quizá se tenía por un mal cristiano. Ahora ve el reino de Dios convertido en realidad, y también se da cuenta de cómo ha contribuido a él: «Venid, ... tomad en herencia el reino ... porque tuve hambre y me disteis de comer» (Mt 25,34s).

Así, también la fe en el juicio personal podría expresar una esperanza: la esperanza en la liberación de una falta alienante de verdad y en la purificación, y la esperanza de ver el buen resultado de la vida. Todavía no nos hemos referido a la posibilidad de una corrupción total del hombre hasta el punto de que toda purificación sea imposible, la situación desesperada que llamamos «infierno», «condenación eterna». De ello trataremos dos capítulos más adelante. En el siguiente pensamos desarrollar el pensamiento de la purificación.

## 4. *Purificación*

Forma parte de la fe en el juicio la esperanza en la purificación. Ya encontramos este pensamiento en la predicación profética del Antiguo Testamento[63]: por temible y doloroso que sea el juicio de Dios, su objetivo no es la condenación y aniquilamiento definitivos, sino la purificación y salvación. Entre otras, esto se expresa con las imágenes del fuego en el crisol y de la lejía en la tinta de lavar: «Purificará a los hijos de Leví y los acrisolará como el oro y la plata» (Mal 3,3). La convicción cristiana dice todavía con más intensidad que el juicio no es decidido por una justicia de ojos tapados, sino que tiene lugar en el encuentro con Jesucristo, redentor. En la teología católica, esta esperanza se formula en la doctrina del llamado purgatorio. Es cierto que sobre esta doctrina cargan unas representaciones fantásticas, muchas prácticas discutibles de la piedad popular y las discusiones del tiempo de la reforma protestante.

63. Cf. *supra*, p. 84s.

### 4.1. Representaciones problemáticas del purgatorio

Se separaron el pensamiento de la purificación del pensamiento del encuentro con Dios y con Jesucristo; se dio una dimensión espacial y temporal al suceso personal; se interpretaron los símbolos e imágenes (concretamente el del fuego) como descripciones objetivas, como si se tratara de un lugar geográficamente localizable, de un castigo de prisión decidido en juicio y de temperaturas que se podían medir físicamente, y, así, finalmente, el hecho de la purificación apareció como «un gigantesco lugar de tortura, un campo de concentración cósmico en el que unas criaturas sufren, lamentan y gritan su castigo»[64].

De la oración acompañada de ofrendas y obras de caridad por los difuntos —ya atestiguado en el segundo libro de los Macabeos (2Mac 12,40-43) y luego en el siglo II de nuestra era— se desarrollaron más tarde unas representaciones más o menos mágicas: se podía comprar con una suma determinada de oraciones y dinero la liberación de un alma del purgatorio o acortar su tiempo de castigo (èxactamente calculable). La protesta de los reformadores contra tales representaciones y prácticas correspondientes condujo luego al rechazo total de la doctrina del purgatorio por parte de las iglesias protestantes.

### 4.2. ¿Qué dice el concilio de Trento?

Pero son muy distintas estas representaciones, que sin duda están muy arraigadas en la Iglesia católica, de

64. L. Boros, *Mysterium mortis*, Olten 1962, p. 144; versión castellana: *El hombre y su última opción*, Verbo Divino, Estella ⁴1977.

las enseñanzas obligatorias del magisterio oficial. El concilio de Trento en su respuesta a las críticas de los reformadores enseña: «Hay un purgatorio, y las almas detenidas en él pueden ser ayudadas por los sufragios de los fieles, sobre todo por el sacrificio del altar agradable a Dios. Así preceptúa el santo sínodo de los obispos: la doctrina sana del purgatorio, transmitida por los santos padres y por los sagrados concilios, ha de ser creída por los fieles, conservada, enseñada y predicada en todo lugar... Pero han de prohibir lo que sirve a la curiosidad o tiene aspecto de superstición o de lucro vergonzoso como escándalo y ofensivo para los fieles» (NR 907s; DS 1820).

En alemán se suele traducir purgatorio por *Fegfeuer* (del alemán medieval *vegen* = purificar, limpiar y *Feuer* = fuego). Esto es objetivamente correcto mientras uno tenga conciencia de que aquí se incluye una metáfora: «fuego». La palabra latina *purgatorium* no contiene esta metáfora. *Purgare* significa purgar, limpiar, en consecuencia, *purgatorium* significa un acontecimiento de purificación. Algunos prefieren traducir «lugar de purificación». Pero esta traducción también interpreta. La palabra latina no dice explícitamente que se trate de un lugar. Por esto, me gusta más la traducción «acontecimiento de purificación», o simplemente, «purificación».

Por tanto, el documento del concilio de Trento no afirma que en el purgatorio haya fuego, ni que sea un lugar, ni que la purificación se extienda en un plazo determinado de tiempo. Además advierte contra añadiduras fantásticas («curiosidades»), contra prácticas mágicas de oración («superstición») y contra el sacar negocio del miedo («lucro vergonzoso»). En este sentido, la crítica protestante tuvo un efecto purificador dentro de la Iglesia católica.

### 4.3. Contenido de la fe en una purificación

Ahora bien, ¿cuál es el contenido de la fe en la purificación?

1. El hombre puede esperar que después de la muerte (o en la muerte) será liberado, «purificado», de la culpa que haya en él y de la alienación y deformación de su ser procedentes del pecado.

2. Como la muerte significa el final de la historia de las decisiones humanas (final del *status viatoris*), esta purificación ya no puede ser obra del hombre mismo; ésta sucede en el hombre, el hombre la padece.

3. La purificación se puede designar como «sufrimiento de consumación»[65]. Produce alegría (porque libra y consuma) y a la vez duele (porque separa la escoria del pecado convertida en parte del propio yo).

4. La medida de la purificación necesaria depende de la medida del amor y conversión realizados (o dejados de realizar) en la vida.

5. Los sufragios y las obras de los vivos por los difuntos puede ayudar a éstos en el acontecimiento de la purificación.

Para decirlo algo más gráficamente, sin necesidad de recorrer la imagen de las benditas almas del purgatorio en un mar de llamas, recuerdo de nuevo la imagen del encuentro: en la muerte y resurrección me encontraré con Cristo. Ante su mirada omnisciente veré claro quién soy yo. (Esto es el juicio.) Pero él no me mirará únicamente con aire inquisidor y controlador. Su mirada será amorosa y salvadora; me transformará, me «derretirá» y librará de mis endurecimientos. Así como el ambiente cálido de una habitación primero provoca dolor en las

65. K. Lehmann, *Was bleibt vom Fegfeuer?* (cf. *supra*, n. 60), p. 238.

manos que el frío de fuera ha dejado entumecidas antes de que éstas con el calor vuelvan en sí, así la mirada transformadora de Cristo me dolerá (tanto más, cuanto más sea el «frío» que haya en mí), pero al final me hará bien. (Esto es la purificación.)

En este suceso de purificación no estaré como individuo aislado. Así como toda mi vida terrena nunca pudo estar absolutamente independiente de los otros hombres, sino siempre acompañado, apoyado (o abandonado) por los otros, así como mi existencia se enriqueció mediante las relaciones con los otros (o quedó pobre por falta de ellas), así como mi capacidad de confiar, esperar, amar, siempre dependió de la atención de otros, así como en cierto sentido los otros se convirtieron en una parte de mi existencia, así como —dicho de otro modo— la proximidad salvadora de Dios siempre me llegó a través de otros hombres, así también en el encuentro purificador con Cristo me serán una gran ayuda los pensamientos de amor de los otros: me sostendrán y me abrirán (o me faltarán). Así es como la plegaria por los difuntos está llena de sentido, aun cuando no proceda de la idea de un juez que castiga y que necesita ser apaciguado por la intercesión de otros.

La fe en una purificación después de la muerte es sobre todo una esperanza. No será que «por toda una eternidad haya de saludar con lamentos, yo tal como soy, a aquel que hubiera debido ser»[66]; al final, a pesar de toda mi imperfección, seré aquel que debí ser. Como todos los contenidos de la esperanza, también esta fe es una llamada: a la conversión y al crecimiento en el amor ya en esta vida.

---

66. K. Rahner, *Consuelo del tiempo*, en id., *Escritos de teología*, vol. 3, Taurus, Madrid ³1968, p. 165-182, aquí 175.

También la oración por los difuntos es expresión de una esperanza, esto es, de la esperanza en que la comunión de los santos, de la que se alimenta la existencia terrena de cada cual, no acaba con la muerte. Pero ¿hasta dónde llega esta esperanza? ¿Es pensable una decisión contra el amor tan fundamental, un tal endurecimiento en el mal, que haga imposible toda purificación?

## 5. *La posibilidad de un fracaso definitivo*

### 5.1. Representaciones problemáticas del infierno

El tema del «infierno» es el capítulo más agravado de la escatología. La predicación sobre el infierno en muchas misiones populares de tiempos pasados convertía el mensaje cristiano de salvación en un mensaje de amenaza. *Las descripciones detalladas de todos los tormentos* y torturas imaginables, que en un principio eran sólo metáforas y luego se entendieron como descripciones exactas de un mundo subterráneo, tuvieron como efecto que en el pasado para no pocos cristianos la fe estuvo fuertemente imbuida de miedo, y que, de rebote, en la conciencia de la fe cristiana actual el infierno se haya convertido en motivo de burla y que en la predicación actual generalmente se evite hablar de él.

Como ejemplo, se pueden mencionar los escritos del famoso e influyente capuchino Martin von Cochem († 1712). Entre muchos otros tormentos (frío, hambre, hedor, ahogo, ser descuartizados, pasados por ruedas de clavos, clavados, azotados, etc.), describe el horrible infierno de fuego. Dice que quema más y es más horrendo que cualquier fuego terreno por cuatro motivos: primero, porque es más grande que todos los fuegos del

mundo; segundo, porque no se trata de un fuego al aire libre, sino encerrado en un horno monstruoso; tercero, porque no se alimenta más que de pez y azufre; y cuarto, «todavía hay algo que hace que el fuego del infierno sea indeciblemente tórrido, esto es, el aliento de Dios... Tú sabes que cuando se sopla sobre el fuego, éste prende con más ímpetu. Si el fuego se atiza con grandes fuelles, como se hace en las fraguas de los herreros, el fuego se enfurece como si hubiese perdido el tino. Ahora bien, cuando es el Dios omnipotente el que sopla sobre el fuego del infierno con su aliento, ¡cuán horrible no será su rabia y furor! Pues el aliento de Dios es más fuerte que todos los vientos tempestuosos...»[67]. ¡Un Dios que sopla por sí mismo el fuego infernal para aumentar los tormentos de los condenados! Ya se ve a qué imagen de Dios conduce la predicación sobre el infierno y en qué contradicción se cae respecto del mensaje bíblico.

Pero el horror que todo esto nos inspira, no nos ha de impedir que investiguemos sobre el contenido propiamente dicho de lo que en la tradición cristiana se denomina «infierno», «condenación eterna». Hay que responder dos preguntas: ¿Qué significa infierno y condenación eterna? ¿Forma parte de la fe cristiana la suposición de que efectivamente hay hombres que están condenados eternamente?

## 5.2. ¿Qué significa infierno?

Jesús amonesta ante la posibilidad de una perdición eterna. Según el testimonio de los sinópticos (particu-

67. Martín von Cochem, *Die vier letzten Dinge*, parte tercera, cap. 2, aquí citado según la edición de Brixen 1888, p. 140s.

larmente de Mateo), Jesús usa en este contexto imágenes tomadas de la literatura apocalíptica contemporánea: «fuego» (cf. Mt 5,22; 13,42; 18,8; 25,41; Mc 9,43.48), «tinieblas» (cf. Mt 8,12; 22,13; 25,30), el «llanto y el rechinar de dientes» (cf. Mt 8,12; 13,42.50; 24,51; 25,30; Lc 13,28).

Hay que advertir inmediatamente: en comparación con las descripciones fantásticas y horrendas de la literatura apocalíptica, el lenguaje del Nuevo Testamento da más bien una impresión de moderado y reservado. Pero, aun quedándonos sólo con las imágenes del Nuevo Testamento, si éstas se toman por informaciones exactas, estarían en contradicción recíproca (por ejemplo, fuego y tinieblas). Además, como ya vimos[68], Jesús también amonesta del peligro con otras imágenes totalmente diferentes, que no se refieren a tormentos infligidos exteriormente, sino al dejar pasar una oportunidad: quedarse fuera, ser excluido de la fiesta (cf. Mt 25,1-13; Lc 14, 16-24). Estas indicaciones no deberían servir para tildar de anodino el peligro mencionado, sino para reconocer las imágenes como imágenes y tener así libre la mirada para ver lo que aquí propiamente se quiere decir.

En la tradición teológica, la esencia del infierno se pone sobre todo en la exclusión de la visión de Dios (o en la exclusión de la relación amorosa con Dios). Infierno es exclusión de toda comunidad. Esta exclusión —de acuerdo con lo que ya dijimos antes sobre el castigo por el pecado[69]— no se ha de entender como un castigo infligido desde fuera; se trata más bien de una situación infeliz en la que el hombre mismo se ha metido por su conducta pecaminosa. Por su rechazo pertinaz y radical de todo amor, se ha pervertido hasta tal extremo

68. Cf. *supra*, p. 86.
69. Cf. *supra*, p. 154s.

que al fin se ha convertido en incapaz total para el amor: ya no puede más amar a Dios, a sus prójimos y ni siquiera a sí mismo. Como el hombre está fundamentalmente destinado al amor, esta situación significa el mayor dolor imaginable. Mejor que «excluido del amor» (que se podría entender como si de otro modo pudiera excluirle alguien que propiamente podría dejarle entrar) es la expresión «incapaz para el amor». Naturalmente hay que añadir en seguida que se trata de una incapacidad que ha crecido en una vida libremente decidida.

En el drama de Jean-Paul Sartre, *A puerta cerrada,* se pinta la situación de unos hombres que tienen que vivir juntos y no consiguen aceptarse mutuamente, pero tampoco consiguen librarse unos de otros, ni siquiera dejarse recíprocamente en paz. Al final de la obra, Garcin dice: «Entonces, esto es el infierno. Nunca lo hubiese creído... Os acordais: azufre, hoguera, hollín... ¡tonterías! No se necesita hollín alguno, el infierno lo son los otros»[70]. En el sentido de nuestras reflexiones habría de decir: el infierno lo soy yo mismo: hambriento de amor y a la vez incapaz de ello.

Que aquí se hable de situaciones que también se pueden encontrar en la vida social de los hombres de hoy, no es una casualidad. Precisamente el discurso sobre el infierno no pretende primeramente dar información del otro mundo, sino enseñar perspectivas de vida: descubrir aquella conducta mediante la cual podemos crearnos «el infierno sobre la tierra» y amonestarnos que no convirtamos esta conducta en la forma definitiva de nuestra existencia.

Si aplicamos aquí de nuevo la imagen del encuentro con Cristo juez: «condenación eterna» significaría: estoy

70. J.-P. Sartre, *A puerta cerrada,* escena quinta, Alianza, Madrid 1981.

ante Cristo, pero me he hecho totalmente incapaz de aceptar su mirada amorosa, me he vuelto tan duro y frío, que ya no quiero transformarme más, a pesar de que veo claro que de esta manera destruyo mi ser. O con otra imagen, la de la Jerusalén celestial: vivo en medio de la ciudad de los bienaventurados, veo cómo los santos se tratan mutuamente con un amor abierto, y al mismo tiempo veo que yo mismo permaneceré por siempre cerrado, egoísta y con actitud de rechazar, aun cuando todo esto me duele infinitamente.

### 5.3. ¿Habrá infierno?

¿Existirá todo esto? ¿Es posible llegar tan lejos? ¿Es posible que haya hombres que convierten su vida de tal manera en un infierno que ello les sea una condenación eterna? ¿Puede el ofrecimiento de Dios fracasar de tal manera ante la resistencia del hombre? ¿Se puede imaginar tal victoria sobre el amor de Dios, sobre su voluntad salvífica universal? Si nos resulta difícil dar una respuesta a estas preguntas, no es porque no queramos insinuar al hombre de hoy el pensamiento del infierno, sino sobre todo porque la misma fe contiene distintas afirmaciones difícilmente conciliables entre sí:

1. Primeramente hay las *advertencias bíblicas* ya mencionadas: el «fuego eterno», un final doloroso («llanto»), rabia y desesperación extremas («el rechinar de dientes»). Que esto se exprese en imágenes, no quiere decir que no hayamos de tomarlo en serio.

2. Además, está en la tradición de la fe cristiana la *condena de la llamada doctrina de la apocatástasis.* Una serie de padres griegos de la Iglesia, sobre todo de la escuela de Orígenes de Alejandría († hacia 254) había de-

fendido la opinión de que el final de la historia de la salvación no sería el juicio, sino que después del juicio y de un cierto tiempo de condenación, habría un acto de reconciliación universal, el restablecimiento de toda la creación (en griego: *apokatastasis ton panton*), incluidos los pecadores, los condenados y los demonios: al final se reconciliaria todo el mundo y ya no habría nadie excluido.

Contra esto declaró en 543 el sínodo de la provincia eclesiástica de Constantinopla: «Quien diga o crea que el castigo de los malos espíritus y de los hombres impíos sólo es temporal y que acabará después de un cierto plazo de tiempo, y que luego vendrá un restablecimiento (*apokatastasis*) pleno de los malos espíritus y de los hombres impíos, sea anatema» (NR 891). Esta decisión del magisterio eclesiástico y otras parecidas han llevado a pensar que la escatología cristiana supone como seguro que hay condenados para la eternidad. Contra esto, algunos teólogos modernos advierten que el magisterio eclesiástico sólo condenó la afirmación de que el infierno no sea eterno. Pero *afirmar* esto (y así excluir claramente la posibilidad de una condenación eterna) es algo distinto que expresar la *esperanza* en que todos los hombres sean salvados.

3. Por otra parte, pertenece a la tradición viviente de la fe la *práctica eclesiástica de las canonizaciones.* De muchos hombres la Iglesia ha declarado oficialmente que están junto a Dios como santos. No existe ninguna práctica eclesiástica comparable que afirme la condenación de ningún hombre (con mención del nombre concreto).

Esta disparidad da que pensar. Al menos esto es indicio de que el infierno no es contenido de la fe cristiana en el mismo sentido que lo es el cielo.

4. El argumento de razón más convincente a favor de la posibilidad de un infierno eterno es la referencia a la *libertad* humana. El amor, que es el fundamento de toda ética cristiana (cuya consecución significa, en último término, cielo), no es imaginable sin libertad. ¿Sería libre, si hoy ya supiera que ya están decididos los resultados de todas mis decisiones, si se me dijera que puedo decidirme como quiera —en pro o en contra del amor—, que de todas maneras al final sería contado entre los que han amado? ¿No sería frustrante tal predicción tan segura? ¿No tendría la sospecha de que no se trata de mi propio amor, de mi propia libertad que me deciden en último término? ¿No forma parte de la experiencia de la felicidad el saber que hay el abismo, y la experiencia de la libertad no pertenece a la experiencia del amor, esto es, la posibilidad real de no amar?

5. Por otra parte hemos aprendido en la teología actual a considerar que *la gracia y la libertad* no están en competencia mutua (cuanto más gracia, menos libertad), sino al revés, a ver la gracia divina precisamente como aquello que posibilita la libertad. Desde esta perspectiva, ¿no podría imaginarse una victoria definitiva de la gracia de Dios en la plena libertad del hombre?

6. Un argumento psicológico no despreciable contra la afirmación demasiado rápida de una reconciliación universal es la perspectiva de los oprimidos, torturados, desposeídos de sus derechos. Adolf Eichmann en el cielo junto a Anne Frank, ¿podría esto haber sido una perspectiva de esperanza para los que sufrieron en los campos de concentración? ¿No habría sido para ellos más importante la palabra anunciadora de que al final un juicio restablecerá la justicia? ¿No exige el Evangelio pensar así precisamente desde la perspectiva de los desposeídos?

7. Pero insistimos de nuevo: ¿qué significa que Je-

sucristo sea el juez[71]? Según el testimonio de Lucas, murió rezando por los que le mataban (cf. Lc 23,34; igualmente, Esteban: Act 7,60). A deducir de todo lo que sabemos de él por los evangelios, ¿no sería para él una derrota, si algunos hombres se cerraran definitivamente a su amor?

8. ¿Sería, entonces, pleno el reino de Dios? ¿Puede gustar a Dios que en su mundo haya hombres que padecen eternamente? ¿«Se hace», entonces, «su voluntad» (cf. Mt 6,10)?

9. ¿Pueden alegrarse los santos del cielo de que haya condenados? ¿Puede la madre de un asesino ser feliz en el cielo, si su hijo está en una desesperación definitiva e irremediable? Dicho en términos generales: ¿puede haber cielo, mientras haya infierno? La teología tradicional respondía estas preguntas afirmando que al final la justicia está sobre la misericordia, que precisamente así —en la victoria de la justicia— se hace la voluntad de Dios y que los santos del cielo, llenos de esta misma voluntad, son felices estando de acuerdo con ella. Pero, ¿está de acuerdo este orden de valores (la justicia sobre todo) con la fe bíblica en Dios? Ya en la predicación de los profetas sobre el juicio, éste no tiene por objetivo la imposición de la justicia (si es preciso a precio del aniquilamiento), sino la purificación y salvación de su pueblo[72]. En la historia de las promesas «perdón» va adquiriendo cada vez más importancia[73]. Y la predicación del Nuevo Testamento se compone en buena parte en creer en el perdón de Dios, en Dios como Padre misericordioso, que se alegra del regreso de su hijo perdido, sin poner condiciones, y la llamada correspondiente a los dis-

71. Cf. *supra*, p. 87s.
72. Cf. *supra*, p. 84s.
73. Cf. *supra*, p. 28s.

cípulos a estar dispuestos a un perdón y a una reconciliación ilimitados (cf. Lc 15,11-32, sobre todo: 25-32; Mt 5,23s; 6,12-15; 18,21s). ¿Se adapta a una felicidad celestial el alegrarse del tormento merecido de los pecadores?

¿Qué hay que decir? ¿Puede y debe afirmar el cristiano que hay hombres condenados por siempre? Hablan en contra sobre todo los últimos puntos. ¿Puede y debe el cristiano negarlo? Entonces se eliminaría la seriedad de las amonestaciones bíblicas.

Hay que conservar dos datos, uno al lado del otro, aun cuando sean difíciles de reducir a una sola fórmula: primero, la esperanza en la salvación de todos los hombres, y segundo, contar con la posibilidad real de un fracaso eterno a causa del rechazo propio. Si se prescinde de lo primero, entonces el Dios de Jesús se pone en duda. Si se elimina lo segundo, entonces uno se abandonaría en una seguridad contra la que la Escritura y la tradición amonestan. Esperanza es algo distinto que seguridad.

Que las dos afirmaciones no son fórmulas vacías que en la práctica se neutralizan mutuamente, se ve, si uno piensa en las consecuencias. Si se prescinde de la primera, se destruye el hombre como individuo; si se acalla la segunda, entonces nuestra existencia humana pierde su seriedad y tensión éticas.

Pero las dos afirmaciones no están en un mismo nivel. Se puede decir que el cristiano cree en el cielo, pero propiamente no se puede decir (al menos en el mismo sentido de la palabra «creer») que cree en el infierno. La fe cristiana es esencialmente esperanza; pero esta esperanza se pronuncia ante el abismo del naufragio. Hablar del infierno significa: llamar la atención sobre el abismo, pero no: fijar la atención en el abismo, y menos: afirmar que algunos ciertamente caerán en él.

En este ejemplo se manifiestan claramente el sentido y la limitación de la doctrina escatológica. Ésta no puede ni quiere predecir el futuro, describir con precisión los hechos que van a venir; pero ésta puede y quiere decir que está permitido esperar y dónde está el peligro. La escatología señala un camino a la esperanza, pero no anticipa el fin.

# 6. *Consumación*

## 6.1. Cumplimiento de todas las promesas

La meta de toda la esperanza cristiana es la consumación en Dios. Si se quiere exponer gráficamente lo que ello significa, habría que enumerar de nuevo todos los objetos de esperanza mencionados hasta ahora, todos los contenidos de las promesas proféticas: futuro más allá de la muerte (primero esperado como permanencia en los descendientes), tierra (patria, seguridad, paz), proximidad de Dios que proteje, perdona y vivifica; el cambio esperado en la literatura apocalíptica: la liberación de sufrimientos, pena, injusticia, la resurrección de los muertos; el reino de Dios: el mundo gobernado por la voluntad de Dios, en el que los hombres viven mutuamente en paz y tienen salud interior y exterior; la presencia poderosa de Jesucritsto que ya no se puede perder.

En el lenguaje de la tradición teológica, la felicidad esencial que es el fundamento de toda otra felicidad está en la visión de Dios. En la interpretación de lo que quiere decir este «ver a Dios», se distinguen dos escuelas teológicas: los teólogos dominicos acentúan el conocimiento, los franciscanos, en cambio, el amor. No hay entre las dos una oposición objetiva, se trata más bien

de un distinto acento antropológico (¿es el conocimiento anterior al amor o es al revés?). Tanto para unos como para otros, consumación significa comunidad beatificante con Dios.

En contra de ciertas ideas muy extendidas que se figuran el cielo como algo inmaterial y etéreo, es preciso añadir: la comunidad con Dios no excluye los otros objetos de esperanza, Dios no está en competencia con ellos, al contrario (aquí puede decirse lo que define fundamentalmente la relación entre el Creador y la creación): precisamente Dios hace posibles las esperanzas creadas y hace que se conviertan en realidad. Por tanto, también pertenecen a la consumación esperada por los cristianos (dicho de una forma algo esquemática):

—la comunidad con otros hombres: reencuentro de los separados, proximidad de los hasta entonces alejados, comunicación lograda; en pocas palabras: conocimiento y amor también en la comunión de los santos;

—la identidad e integridad del individuo: ser yo mismo (en contraposición a la alienación), estar sano (en contraposición a estar impedido o mutilado), haber llegado a la plenitud (en contraposición a las muchas esperanzas incumplidas y a la vida cortada anticipadamente);

Un concepto que podría resumir todos los objetos de esperanza es el de «paz» (en hebreo, *shalom*) en su sentido bíblico más comprensivo: relaciones sanas entre todos los vivientes, entre hombre y Dios, entre hombre y prójimo, entre los pueblos, entre hombre y naturaleza, y también relaciones sanas en el interior de ella misma y relaciones sanas del hombre individual consigo mismo. Ya se ve que no se puede hablar de la consumación del individuo, sin hablar al mismo tiempo de consumación de todo el mundo.

## 6.2. Imágenes

Mejor que con conceptos abstractos, la consumación se puede representar gráficamente con las imágenes que ofrece la Biblia. Vamos a mencionar algunas.

### *6.2.1. El cielo*

La palabra «cielo» tiene varias acepciones: desde ser un nombre para el firmamento hasta designar un concepto más amplio que abarca todo lo que tratamos en este capítulo.

El firmamento que, según idea de los antiguos, es la bóveda que está sobre la tierra y se convirtió en imagen del «lugar», la «casa» o el «trono» de Dios. Es una imagen de superioridad y grandeza (cf., por ejemplo, éx 24,10s; Sal 2,4; Mt 6,9). Además, en el judaísmo, se usa la palabra «cielo» como circumloquio del nombre de Dios que por respeto no se pronuncia. Por tanto, «cielo» puede designar tanto el «lugar» de Dios como a Dios mismo. Según esto, «ir al cielo» no significa otra cosa que «ir a Dios».

Lucas narra al final de su evangelio: «Y mientras los bendecía (Jesús), se apartó de ellos y era llevado al cielo.» Los discípulos se quedan «llenos de inmenso gozo» Lc 24,51s). Con la bendición, el Señor que marcha se ha unido con los suyos, ahora ellos saben que él está junto a Dios («elevado al cielo») y así ellos también están unidos con Dios. Algo semejante (esta vez sin usar la palabra «cielo») se expresa en el evangelio de Juan, cuando Jesús, refiriéndose a su muerte, dice: «voy al Padre» (Jn 14,28; 16,10,17.28), y: «en la casa de mi Padre hay muchas moradas ... voy a preparar un lugar

para vosotros» (Jn 14,2). Con la «ascensión» de Jesús (junto con su muerte y resurrección), el «cielo» adquiere una nueva dimensión: ahora «cielo» ya no significa únicamente el «lugar» de Dios o Dios mismo, sino también la unión del hombre con Dios, casa, patria junto al Padre. Esto es lo que se quiere decir con la palabra «cielo» en un sentido más concreto y preciso como expresión de la esperanza escatológica. En un sentido más amplio, la palabra «cielo» abarca toda la felicidad contenida en el estar junto a Dios y que se explica en las imágenes siguientes.

### *6.2.2. «Un nombre nuevo»*

En el Apocalipsis de Juan se promete al «vencedor»: «Le daré una piedrecita blanca, y sobre esta pidrecita habrá un nombre nuevo escrito, que nadie conoce sino el que lo recibe» (Ap 2,17).

La piedra blanca hace pensar primero en la costumbre que tenían los antiguos al invitar: un hombre rico invita a una gran fiesta. Como «entrada» manda repartir piedras blancas en las que hay escrito un nombre determinado. Pero la expresión «nombre nuevo» lleva la idea más lejos. Conocer el *nombre* significa confianza personal. Además, el nombre «nuevo» recuerda una promesa hecha a los que regresaban con desánimo a la ciudad de Jerusalén destruida: la ciudad no ha de ser llamada por mucho tiempo «la abandonada», sino «mi complacencia», la tierra no ha de ser mas «la desolación», sino «la desposada» (Is 62,4). El «nombre nuevo» expresa la elevación y la nueva relación con Dios. Jerusalén ha de ser ensalzada de su humillación y una gran dignidad, Dios amará y apreciará su ciudad y se alegrará

en ella «como se goza el esposo con la esposa» (Is 62,5).

Todo esto resuena en la imagen de la piedra blanca con el nombre nuevo. La consumación prometida significa: ser huésped invitado personalmente a la fiesta, ser conocido y amado de Dios, ser valioso para él, familiar.

### *6.2.3. Las bodas*

No es casualidad que en las parábolas de Jesús la fiesta de bodas sea una imagen del reino de Dios que viene (cf. Mt 22,1-10; 25,1-13). En el Evangelio de Juan, Jesús obra su primer «signo» en una boda (Jn 2,1-11). La imagen de la alegría de bodas es promesa de que Dios se vuelve hacia nosotros con amor y que esto ha de ser motivo de un inmenso gozo (cf. también Ap 19,7ss; 21,2). Por otra parte, el amor terreno entre hombre y mujer adquiere a partir de aquí una nueva dimensión. Se convierte en presentimiento y realización anticipada de la consumación (cf. Ef 5,25-32). En el amor empieza ya el cielo en la tierra.

### *6.2.4. El banquete*

Que la dicha por la proximidad de Dios no ofusca el gozo por la comunidad con otros hombres, sino que ambas cosas están unidas indisolublemente, se expresa particularmente con la imagen del banquete. El banquete festivo no significa únicamente sentirse regalado y saciado, poder disfrutar los bienes de la tierra (esto no se excluye), sino al mismo tiempo reconciliación, atención, amistad entre los comensales, alegría mutua.

En muchos pasajes de la tradición bíblica se usa

como imagen de esperanza. Moisés y los ancianos toman un banquete a la presencia de Dios (cf. Éx 24,11); el Señor conducirá los pueblos de la tierra a una gran reconciliación y les ofrecerá un grandioso banquete sobre la montaña de Sión (cf. Is 25,6s). «Ponerse a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos» (Mt 8,11) es en tiempo de Jesús un tema atractivo. La «piedra blanca» de la que hablamos antes, trae a la memoria la invitación a una fiesta. En el Apocalipsis de Juan, la imagen de las «bodas del Cordero» se convierte en la imagen de la gran multitud que asiste al banquete (Ap 19,7-9). En las parábolas de Jesús, el banquete, el asistir con otros a una fiesta, desempeña un papel más importante que el mismo motivo de las bodas (cf. Mt 22,1-13; 25,1-10; Lc 12,37; 15,22-32).

De todos los gestos simbólicos con atención profética practicados por Jesús para significar el reino de Dios, el más frecuente fue el del banquete. Se pone a la mesa tanto con publicanos como con fariseos (cf. Lc 7,36; 19,1-10). El último gesto simbólico, que es resumen de todos los demás y al mismo tiempo señala hacia el futuro, es la última cena. Durante la cena, explica cómo ha de ser el trato mutuo en el reino de Dios: nadie se hará mayor a los otros, el mayor será como el más pequeño y servirá con gusto a los otros (cf. Lc 14,7-11; 22,24-27; Jn 13,1-17); ya no excluirá a nadie, precisamente la invitación será para los «pobres, tullidos, cojos, ciegos» (cf. Lc 14,13). El que lo pone en práctica ya en este mundo, ya experimenta algo del gozo futuro (cf. Lc 14,15). Estas imágenes de esperanza son a su vez llamadas concretas. Muestran el estilo futuro del trato con los hombres.

Los dos aspectos están contenidos en la celebración eucarística de la Iglesia: la promesa de una comunidad

futura y la llamada a obrar ya ahora de acuerdo con ella.

### *6.2.5. El paraíso*

«Jesús, acuérdate de mí cuando llegues a tu reino», pide uno de los malhechores que fueron crucificados con él. «Jesús le contestó: Yo te aseguro que hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23,42s). Aquí, el «reino» es llamado «paraíso». Esta palabra recuerda el relato de la creación, pero también ofrece una de las imágenes de esperanza preferidas por los profetas.

La palabra griega (procedente del persa) *paradeisos* significa «jardín», «parque». El prototipo bíblico es el «jardín (en) Edén»: un terreno bonito creado por Dios para el hombre. Una naturaleza exuberante, frutos sabrosos, un río que fertiliza toda la tierra, tesoros valiosos en el subsuelo, una rica fauna: todo esto confiado al hombre. Aquí, el hombre encuentra a su compañera que le embelesa y completa. Los hombres se tratan mutuamente con armonía y sin temor (cf. Gén 2,8-25).

Luego en los profetas, la narración de los comienzos se convierte en esperanza para el futuro: «Entonces dirán: esta tierra devastada es el jardín de Edén» (Ez 36,35; cf. Is 51,3). El país convertido en un desierto volverá a fructificar, la paz turbada entre hombre y naturaleza volverá a ser restablecida, los animales rapaces comerán paja, se dejará sin temor que los niños jueguen en las guaridas de las serpientes (cf. Is 11,7s; 65,25). Igualmente los hombres entre sí vivirán en paz. Nadie tendrá que temer más que otros le saqueen lo que él haya plantado y edificado (cf. Is 65,21s).

El paraíso, por tanto, no es un país de jauja. Su

característica no es poder consumir sin tener que esforzarse, sino la convivencia pacífica.

### *6.2.6. La ciudad nueva*

Muy parecida a la imagen del paraíso —en cierta manera es su traducción a la cultura urbana— es la imagen de la Jerusalén nueva.

Desde el exilio y regreso a Jerusalén, la esperanza se concentra en la reedificación de la ciudad. La Jerusalén nueva ha de ser más hermosa, rica, valiosa, que la de antes. Será un placer habitar en ella. Reinarán la paz y la justicia, ya no se oirá hablar más de violencias, desolaciones, destrucciones. La ciudad se convertirá en punto de confluencia pacífica de los pueblos. Ya no será necesario tener miedo de los otros; las puertas de la ciudad permanecerán abiertas día y noche (cf. Is 54,11-14; 60; 61,4; 62,6-9).

Incluso cuando los cristianos ya hacía tiempo que habían perdido todo su interés por la Jerusalén geográfica (destruida en el año 70 d.C.), la ciudad futura quedó como imagen de una esperanza viva, si cabe, ésta se intensificó todavía más. El vidente que habla en el Apocalipsis de Juan, no se cansa de mirar los muros y las puertas de la Jerusalén nueva y la describe cada vez con nuevos matices: la calle es como de oro, como cristal puro, cada puerta como una sola piedra preciosa, el río del paraíso lleva «aguas de la vida, clara como el cristal», los árboles fructifican doce veces al año. A esto hay que añadir que en esta imagen también se incluye la historia: los nombres de las doce tribus de Israel y los nombres de los doce apóstoles están inscritos en las puertas y en las piedras fundamentales de las

murallas de la ciudad. Ya no se necesita mediación (de culto y jerarquía) para llegar a Dios: «No vi santuario en ella; porque su santuario es el Señor, Dios todopoderoso» (cf. Ap 21,9-22,5).

En la imagen de la Jerusalén futura confluyen muchos motivos tradicionales de esperanza: vida en abundancia, habitación segura en un lugar hermoso, justicia y paz, encuentro de los pueblos, la presencia de Dios que da calor y luz, la conservación y consumación de la historia propia.

### *6.2.7. «Enjugará toda lágrima de sus ojos...»*

Como en el obrar de Jesús se puede ver el aspecto del reino de Dios futuro, también todos los relatos de curaciones del Nuevo Testamento son imágenes, ilustraciones de la consumación esperada. El amor de Dios librará a cada hombre de sus taras y pesos; todos se volverán sanos y salvos, podrán caminar, ver, oír, hablar. «Él enjugará toda lágrima de sus ojos, y la muerte ya no existirá, ni llanto ni lamento ni trabajos existirán ya» (Ap 21,4).

## 6.3. Vida eterna

Para acabar, hay que tratar todavía sobre el concepto clásico en la escatología, en el que, por ejemplo, el símbolo apostólico resume todo el contenido de la esperanza cristiana: «la vida eterna».

Muchos se imaginan la eternidad como tiempo indefinidamente prolongado, y, en consecuencia, piensan que la vida eterna es una existencia —en el cielo o en el

infierno— que se extiende sin fin en el tiempo y que empieza una vez acabada esta nuestra vida temporalmente limitada sobre la tierra. Esta idea es discutible por muchos motivos. El pensamiento de vivir sin fin no es ni mucho menos una felicidad que apetezcan todos. Hay incluso personas, a las que ya esta vida resulta penosa, que encuentran esta idea como un lastre. También para muchos, esta idea sugiere aburrimiento: ¿no significa seguir viviendo indefinidamente falta de interés? Pero, sobre todo, esta idea no acierta con lo que la Escritura y la tradición quieren decir con «vida» y con «eternidad».

Para la Biblia, «vida» significa —a diferencia del sentido que se da hoy a esta palabra en medicina y en el lenguaje corriente— «por descontado más que la simple existencia desnuda. Existencia sola no es todavía vida. El concepto bíblico de vida ... quiere decir plenitud cuantitativa y cualitativa. Vida no sólo significa duración, pertenece a la vida la salud, el bienestar, la felicidad. Enfermedad significa muerte, curación significa vida. De aquí también que el sentido de vida sea más próximo al de luz, paz, felicidad, habitar en la tierra. Vida no es sólo un presupuesto, sino la suma de todos estos bienes»[74].

En el Nuevo Testamento, los términos «vida» y «vida eterna» significan con frecuencia objetivamente lo mismo que «reino de Dios». Y como el reino de Dios, la vida eterna también es algo presente y al mismo tiempo futuro. La única diferencia está en el punto de vista: el concepto «reino de Dios» mira más bien el mundo nuevo que se anuncia con Jesucristo, en cambio, los concep-

74. E. Schmitt, *Vida*, en J.B. Bauer, *Diccionario de teología bíblica*, Herder 1967, col. 1048-1054, aquí 1048.

tos «vida» y «vida eterna» apuntan más hacia la existencia del individuo que forma parte de este mundo nuevo. Se encuentran principalmente en los escritos de Juan. En ellos se describe la nueva forma de existencia sobre todo como existencia en la fe y en el amor (cf., por ejemplo, Jn 3,36; 5,24; 6,40.47; 1Jn 3,14s). La vida se ha manifestado en Jesucristo. Él tiene la vida en sí (cf. Jn 1,4); él la personifica (cf. Jn 14,6); sus acciones simbólicas revelan qué es vida verdadera. El que confía en él tiene, ya en esta vida terrena, la vida eterna. Esta vida relativiza y hasta sobrevive la muerte física (cf. Jn 11,25s); pero no es simplemente «la vida después de la vida»; no es algo que haya de determinarse primariamente en sentido temporal, sino que se trata más bien de una cualidad de la vida.

El atributo «eterno» en principio se aplica solamente a Dios. Sólo él es el eterno. El hombre llega a sus límites; Dios, en cambio, no está sometido a límites. La limitación del hombre se experimenta sobre todo en el hecho de ser dependiente y estar sometido al tiempo: el hombre se cansa, olvida, se gasta. En cambio, «eterno» significa independiente del tiempo, no sometido a él (cf., por ejemplo, Is 40,28-31; 41,4; 43,10). Por esto, la palabra «eterno» también se puede usar en el sentido de «no limitado temporalmente». Pero no se trata de un tiempo indefinidamente prolongado, sino de estar por sobre el tiempo. Lo que se opone objetivamente al sentido de «eternidad» no es (únicamente) la finitud temporal, sino toda limitación. Cuando el hombre puede participar de la eternidad de Dios, esto significa que para él caen las fronteras, que ya no tiene la vida a trozos, sino en plenitud. Vida eterna es vida en abundancia.

Esto es también lo que se afirma en la definición

de Boecio († 524), ya clásica en la teología occidental: «aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio»[75]. (Eternidad es la posesión total y perfecta de una vida ilimitada.) También aquí no se parte del concepto de tiempo, sino del concepto de vida. La eternidad no se define como tiempo prolongado al infinito, sino como posesión de la vida sin limitación alguna.

Como lo que nosotros pensamos, siempre nos lo representamos en las categorías de espacio y tiempo, y como eternidad es precisamente no tiempo, hablar de ello será siempre forzosamente algo abstracto. Pero como por otra parte no podemos prescindir de las representaciones, presentamos aquí tres modelos de representación que pueden servir como imagen de la esperanza cristiana y como traducción (necesariamente insuficiente, pero aceptable mientras se tenga conciencia de su insuficiencia) del concepto «vida eterna».

1. Descansar en medio de una felicidad que ya no puede ser arrebatada: ya no ser más marginado, perseguido, torturado, ya no poder fracasar más, poder descansar en el corazón de Dios, permanecer en el amor ... La dificultad de este modelo, el poder descansar, es que se nos representa con la idea de duración temporal: la felicidad no tiene límites porque no la estorba el temor de que se pueda perder.

2. Movimiento que crece y se supera indefinidamente: movimiento con hombres en un amor que siempre descubre de nuevo a los otros (y a uno mismo), encuentro con el Dios infinito cuyos misterios insondables se abren siempre con más profundidad sin nunca llegar al fin, descubrimiento de siempre nuevas posibilidades propias, de su desarrollo y puesta en práctica ... También

75. Boecio, *De consolatione philosophiae*, V, pr. 6 (PL 63, 858).

este modelo que se basa en la idea de una vida que se va desarrollando, se sirve de la imagen de duración temporal; pero aquí el tiempo no se considera como estático, sino como dinámico: la felicidad no tiene límites, porque no ha de temer que algún día el movimiento se pare.

3. Un momento de la consumación: todo lo que en la vida sucesivamente se experimentó, toda la felicidad esperada, anhelada o apenas vislumbrada, reunido en un solo momento en el que encontramos a Dios (y con él a los hombres), vida en suma concentración, como quizás ya hayamos pregustado alguna vez en un encuentro feliz, en alguna fiesta que ha salido bien, en una hora de gran éxito o de sentirse enormemente regalado. Aquí se considera sobre todo la intensidad de la vida. Por esto este modelo no parte de la duración temporal, sino de la acumulación, de la «plenitud»: la felicidad es ilimitada porque nada le falta.

Resumiendo, el concepto «vida eterna» no se refiere primeramente al tiempo, sino a la cualidad de la vida. Tampoco es un concepto neutral que valga para toda existencia después de la muerte (tanto si se trata de una existencia bien lograda como fracasada). «Vida eterna» significa más bien plenitud de vida, felicidad sin límites, que, de forma fragmentaria y limitada, ya aparece en las experiencias felices de esta vida. La vida eterna no substituye la vida terrena, sino que ya empieza en ella. No se da a cambio de la vida presente, sino que la consuma.

## Bibliografía


Biser, E., *Dasein auf Abruf. Der Tod als Schicksal, Versuchung und Aufgabe,* Düsseldorf 1981.

Boros, L., *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung,* Olten 1962; trad. castellana: *El hombre y su última opción,* Verbo Divino, Estella ⁴1977.

Greshake, G./Lohfinj, G., *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit,* Friburgo ³1978 (cf. espec., G. Greshake, *Das Verhältnis «Unterblichkeit der Seele» und «Auferstehung des Leibes» in problemgeschichtlicher Sicht:* 82-120; id., *Die Leib-Seele-Problematik und die Vollendung der Welt:* 156-184; G. Lohfink, *Was kommt nach dem Tod?:* 185-200).

Greshake, G., *Tod und Auferstehung,* en *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft,* dir. por F. Böckle y otros, vol. 5, Friburgo 1980, 63-130.

Hampe, Ch., *Sterben ist doch ganz anders. Erfahrungen mit dem eigenen Tod,* Stuttgart 1975.

Häring, H., *Was bedeutet Himmel?,* Zurich 1980.

Jüngel, E., *Tod,* Stuttgart 1971.

Lehmann, K., *Was bleibt vom Fegfeuer?,* en «Internationale katholische Zeitschrift Communio» 9 (1980) 185-200.

Nocke, F.-J., *Liebe, Tod und Auferstehung,* Munich 1978.

Rahner, K., *Sentido teológico de la muerte,* Herder, Barcelona ²1969.

Rahner, K., *Das christliche Sterben,* en *Mysterium Salutis Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik,* dir. por J. Feiner/M. Löhrer, vol. 5, Zürich 1976, 463-493; versión castellana *Mysterium Salutis,* vol. 5, Cristiandad, Madrid ²1980.

Schulte, R., *Leib und Seele,* en *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft,* dir. por F. Böckle y otros, vol. 5, Friburgo 1980, 5-61.

Vorgrimler, H., *El cristiano ante la muerte,* Herder, Barcelona 1981.

# *La esperanza única*

La escatología puede ocuparse de muchas cuestiones particulares, pero en el fondo trata de una sola esperanza.

Para definirlo con una fórmula muy breve, podría llamarse *esperanza en la vida*, en una vida plena, bien lograda. En la experiencia de muchos siglos, en la historia de la fe judía y cristiana se ha ido aprendiendo todo lo que pertenece a la vida auténtica. Pero desde el princio de esta historia, la esperanza en la vida es al mismo tiempo *esperanza en Dios,* esperanza en tener comunidad con él. Así Hans Urs von Balthasar pudo comprimir toda la escatología (y traducirla de lo objetivo a lo personal) en su famosa fórmula breve: «Dios es el "novísimo" de la creación. Él está como el que ha ganado en el cielo, como el que ha perdido en el infierno, como el que prueba en el juicio, como el que purifica en el purgatorio»[76].

Esta esperanza —esperanza en la vida de comunidad

76. H.U. von Balthasar, *Eschatologie*, en J. Feiner - F. Trütsch - F. Böckle (dir.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1958, p. 403-421, aquí 407.

con Dios— no es una esperanza pálida, espiritualizada, apartada del mundo. Empieza con la promesa de una tierra de pastos (lugar para vivir) y de descendencia (vida más allá de la muerte), de libertad política (la existencia del esclavo no es una existencia auténtica) y de una tierra en la que se pueda vivir en paz. Se amplía en esperanza en un rey de paz y de una gran paz entre los pueblos. Se endurece bajo la presión de grandes sufrimientos y situaciones aparentemente desesperadas. Aprende a poner toda su confianza en Dios y ante el fracaso total se ensancha nuevamente en esperanza en la resurrección de la muerte. Las promesas toman un rostro humano en Jesús de Nazaret que personifica el reino de Dios futuro. La esperanza en el reino —que recoge y supera todas las esperanzas pasadas— se convierte en esperanza en la aparición poderosa de Jesús resucitado (parusía), en una esperanza que también incluye a los muertos (resurrección de los muertos), en la esperanza de que se haga justicia a los desposeídos de sus derechos (juicio universal), de que acaben todas las mentiras y medianías (juicio particular, purificación), de que cada individuo con toda la historia de su vida llegue a estar sano y salvo (resurrección corporal) y de que entre todos los hombres y hasta entre los hombres y el mundo se logren unas relaciones sanas (reconciliación, paz, comunidad). El objetivo último de toda esperanza, que ya se apunta en todos estos motivos de esperanza y que a su vez es el fundamento que los hace posibles, es la comunidad con Dios «cara a cara» (1Cor 13,12).

Pero no hay que entender la historia de la fe judía y cristiana como si cada nuevo grado anulara los motivos anteriores de esperanza; las nuevas esperanzas incluyen las antiguas. Por esto, para los cristianos, también son motivos de esperanza las promesas antiguas —des-

cendencia, una tierra para habitar, paz, libertad, justicia social, etc.— así como los nuevos signos puestos por Jesús —liberación de los sordos, ciegos, paralíticos, reunión en torno a una mesa festiva, etc.—. La fe cristiana anima a creer en ellos, a comprometerse por ellos. Todo esto forma parte de la «vida» en la consumación en Dios.

Finalmente, la esperanza de cada uno no es distinta de la esperanza de toda la historia de los hombres. Porque cada individuo tiene esencialmente una dimensión social, se refiere a los demás, está creado para amar, y al revés, porque la humanidad no es simplemente una suma de individuos ni una masa colectiva sin rostros, sino una comunidad viviente de individuos inconfundibles, por esto la consumación del individuo es impensable sin la consumación de los demás, y al revés, la consumación de la historia no es posible sin la consumación del individuo.

# *Índice onomástico*


Agustín, san 91

Balthasar, H.U. von 18 155 189
Balz, H. 119
Bauer, J. B. 183
Becker, J. 119
Benedicto XII 144s
Biser, E. 187
Bitter, G. 119
Böckle, F. 18 187 189
Boecio 185
Boros, L. 136 159 187
Bovet, Th. 148
Breuning, W. 18 92 140 149
Bultmann, R. 66 104 106 119
Bussmann, C. 119

Denzinger, H. 17
Diekamp, F. 150

Ebeling, G. 18.

Feiner, J. 18 140 187 189
Finkenzeller, J. 18
Fries, H. 125

Gardavský, V. 12
Greshake, G. 18 69 92 119 140 187
Gross, H. 18
Gunneweg, A. H. J. 35
Gutiérrez, G. 108s 119

Hampe, J. Ch. 129 187
Häring, H. 187
Heinen, W. 27 119
Hoffmann, P. 80 119

Juan XXII 144s
Jüngel, E. 187
Jüssen, K. 150

Kerstiens, F. 119
Knörzer, W. 119
Krause, G. 80 119

Lehmann, K. 60 155 161 188
Liedke, G. 119
Lohfink, G. 69 92s 119 140 187
Löhrer, M. 18 140 187
Luz, U. 119

Marsch, W.-D. 119

Martin von Cochem 164s
Metz, J. B. 107 114 119
Migne, J. P. 18
Miller, G. 119
Moltmann, J. 105ss 109 114 119
Moody, R. A. 127s
Müller, G. 80 119

Neuner, J. 17
Nocke, F.-J. 19 119 **138 187**

Orígenes 168

Pablo VI 96

Rahner, K. 19 92 96 110ss 119 131 136 162 187
Ratzinger, J. 18 139
Roos, H. 17

Sandvik, B. 60
Sartre, J.-P. 167

Schelkle, K. H. 18
Scherer, G. 119
Schierse, F. J. 119
Schillebeeckx, E. 19
Schmaus, M. 18
Schmidt, W. H. 119
Schmithals, W. 41 119
Schmitt, E. 183
Schnackenburg, R. 120
Schneider, G. 119
Schönmetzer, A. 17
Schreiner, J. 27 119
Schulte, R. 187
Schürmann, H. 52
Schütz, Ch. 18

Teilhard de Chardin, P. **102s** 106 115 120
Tomás de Aquino 143
Trütsch, J. 18 189

Vögtle, A. 120
Volk, H. 125
Vorgrimler, H. 18 130 **187**

Weger, K.-H. 17
Wiederkehr, D. 19
Wiesenhütter, E. 128